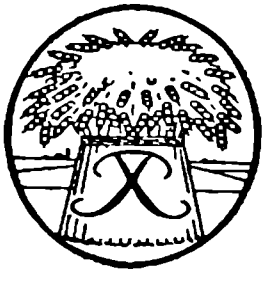
BIBLIOTHÈQUE HISTORIQUE

ALFRED BERTHOLET
PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE BERLIN.

HISTOIRE
DE LA
CIVILISATION D'ISRAËL

TRADUCTION FRANÇAISE PAR JACQUES MARTY
DIPLOMÉ DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
LICENCIÉ EN THÉOLOGIE.



PAYOT, PARIS
106, BOUL. ST-GERMAIN

1929
Tous droits réservés.

Premier tirage Mai 1929

Tous droits de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays

PRÉFACE DE L'AUTEUR

Je me suis proposé d'exposer la physionomie de la civilisation d'Israël en Palestine, sous la forme la mieux adaptée à la lecture suivie. Pour ne pas multiplier les parenthèses, j'ai, par exemple, compris dans les notes toutes les références aux textes utilisés. Quant au fond, il s'agissait de mettre en lumière l'intime solidarité entre la civilisation israélite et le sol même où elle s'est développée : du même coup, on doit préciser comment cette civilisation s'incorpore dans l'histoire générale de l'ancien Orient. Tout lecteur actuel de l'Ancien Testament doit s'affranchir au préalable des conceptions qui lui feraient commettre contre-sens et anachronismes. Qu'on en finisse avec l'idée d'un Israël isolé. En réalité, les influences les plus diverses : égyptienne, babylonienne, hittite, et même occidentales se sont rencontrées en Palestine. En évaluer exactement les rapports et la portée pose des problèmes fort difficiles, dont la solution intégrale ne sera peut-être jamais acquise. Les fouilles palestiniennes sont venues jeter à maints égards une lumière nouvelle sur les temps de la pénétration israélite en Canaan. Il importait d'en donner ici les résultats. Je me plais à saluer un devancier en Kittel, qui l'a fait dans la dernière édition de son *Histoire d'Israël*, par moi utilisée. D'ailleurs, le contenu de mon livre coïncide en partie avec celui des *Archéologies* usuelles — citons spécialement celles de Benzinger et de Nowack. Mais j'étais davantage tenu de pénétrer dans le domaine du développement proprement historique. Une importance primordiale appartient ici à la culture spirituelle; il s'ensuit que l'histoire de la littérature d'Israël, habituellement traitée comme partie intégrante des disciplines théologiques apporte aussi sa contribution à ce livre. Les connaisseurs ne manqueront pas de constater que je suis, là comme ailleurs, redevable à plusieurs inspirations de Gunkel. Quant à la place à faire à la religion, moins aux antiquités religieuses qu'à la vie religieuse ce n'était certes pas la plus effacée. Le mérite d'avoir mis en relief l'interdépendance entre l'histoire de la religion et celle de la civilisation revient à l'homme à qui le volume est dédié (en hommage à

l'occasion de son 70e anniversaire, avec quelque retard). Puisse ce livre contribuer à établir combien la religion d'Israël s'éclaire à mesure qu'on reconstitue mieux l'ensemble de sa civilisation.

A. BERTHOLET.
Wengen (Oberland bernois),

AVANT-PROPOS DU TRADUCTEUR

Le savant professeur Alfred Bertholet s'est fait connaître, depuis une trentaine d'années, par un nombre étendu de travaux, souvent considérables, relatifs à l'histoire des religions en général, à la science de l'Ancien Testament en particulier.

Né le 9 novembre 1868 à Bâle, après avoir exercé durant quelque temps les fonctions de pasteur de l'Eglise allemande de Livourne, il fut appelé à enseigner à l'Université de sa ville natale de 1896 à 1913. De là, sa carrière professorale s'est continuée successivement à Tubingue, à Goettingue et, depuis 1928, à Berlin.

Avec des savants comme Gunkel, Gressmann (1927) et toute une école qui partage leur inspiration[1], Alfred Bertholet représente ce qu'on a appelé la *religionsgeschichtliche Methode* (méthode d'histoire comparée des religions), et son application aux problèmes soulevés par l'étude de la Bible. L'ampleur des informations que fournissent à ces recherches les diverses civilisations de l'ancien Orient a vraiment renouvelé dans ces dernières années les conceptions qui avaient cours parmi les théologiens. On ne peut plus isoler artificiellement les milieux bibliques du monde extérieur qui les conditionnait. Egypte, Assyro-Babylonie, Syro-Phénicie, contrées qu'occupèrent les peuples hittites et cananéens, voir même l'antique « Occident » des rives égéennes, autant de domaines aujourd'hui révélés, avec un détail toujours accru, par les résultats de fouilles archéologiques dont on aura ici un aperçu presque constant. Ils contribuent tous à la reconstitution historique toujours plus précise de la formation du peuple hébreu et de son évolution à travers les

1. Nous ne citons ici que des noms choisis parmi les plus représentatifs de cette méthode appliquée à l'Ancien Testament. Ces spécialistes ont de savants émules, en France comme ailleurs pour le Nouveau Testament ainsi que pour l'Ancien. Nous ne craignons pas d'ajouter que ceux-là mêmes qui venus plus récemment encore, se réclament de la *formgeschichtliche Methode*, restent à maints égards leurs tributaires.

siècles qui ont précédé l'ère chrétienne. Considérée ainsi à la lumière des grands courants qui se manifestaient dans les civilisations antiques et qui s'entrecroisèrent sur le sol palestinien, comme en vertu d'une prédestination due à la géographie, l'originalité israélite ressort finalement avec une puissance toute rajeunie, même si l'on évoque — et ce n'est que justice — les résultats de la critique, surtout littéraire, qu'avaient magistralement mis en lumière, depuis 1860 environ, pour l'Ancien Testament, l'école des Reuss et des Wellhausen. En nous acheminant entre ces grands noms et la génération qui marque la mise au point de la « méthode d'histoire des religions », nous saluons une pléiade d'exégètes dont le patriarche actuel est Bernard Duhm[1], le maître auquel son élève puis collègue de Bâle a dédié la présente *Histoire de la Civilisation d'Israël.*

En parlant de mise au point nous laissons entrevoir un écueil possible. Constater des ressemblances patentes, en conclure à une influence de telle civilisation ou religion plus ancienne sur telle autre plus récente, voilà la méthode réduite à sa plus simple expression. Mais rien n'est plus délicat que l'évaluation des limites de chaque influence établie; ne sera-t-on pas parfois tenté de généraliser des conclusions encore hypothétiques au profit du ou des peuples dont l'on a plus spécialement poursuivi l'étude ? Un cas retentissant de systématisation prématurée s'est produit, qui ne s'en souvient ? tout au début de notre siècle; j'ai nommé les théories panbabylonistes. Depuis lors, une réserve et une objectivité toujours plus scrupuleuses ont prouvé qu'après une certaine crise de croissance finalement salutaire, la méthode de nos historiens parvenait bien aux confins actuellement accessibles avec nos moyens d'investigation, de cette « résurrection du passé » à laquelle viseront toujours, avec notre incomparable Michelet, sans jamais l'atteindre intégrale, tous les esprits uniquement attentifs à percer les brumes de l'imagination séculaire, pour laisser apparaître, simple et claire dans sa course pathétique au progrès, la caravane des enfants des hommes.

Le présent volume donne de l'élargissement de vues ainsi acquis un tableau des plus saisissants dans sa sobriété même. Les notes attestent la richesse de l'information et la solidité de la critique sur laquelle repose l'exposé de M. Bertholet. Nous sommes assuré au surplus que les arbres n'empêcheront pas de voir la forêt et que nos lecteurs sauront apprécier sur tous ses plans solidaires une histoire à laquelle le monde et la pensée

1. Le professeur Duhm vient de mourir accidentellement (septembre 1928).

moderne demeurent redevables de maintes acquisitions, entre toutes fécondes.

Indiquons les principaux ouvrages que la science doit à notre auteur. Indépendamment de ses multiples contributions à l'histoire d'Israël et à l'exégèse de l'Ancien Testament éparses dans plusieurs recueils, encyclopédies et revues, et dont on trouvera un certain nombre mentionnées ci-après, parmi les références, M. Bertholet a publié une *Anthologie d'Histoire des Religions* (*Religionsgeschichtliche Lesebuch*) qui a eu deux éditions; c'est lui qui édita le *Précis d'Histoire de la Religion israëlite* de Giesebrecht (1899, 3e édition), et la 4e édition du vaste recueil biblique de Kautzsch, *Die heilige Schrift des Alten Testaments*, 1922-1923. C'est également sous sa direction et celle du professeur E. Lehmann qu'a paru en 1925 la 4e édition, entièrement refondue, du *Manuel d'Histoire des Religions* (*Lehrbuch der Religionsgeschichte*), de Chantepie de la Saussaye, ouvrage justement célèbre (deux volumes), dont une traduction française serait la bienvenue auprès de ceux qui, ne pouvant consulter l'original, ne disposent que d'une traduction de la deuxième édition (1904).

M. Bertholet a commenté les livres d'*Ezéchiel* (1897), de *Ruth* (1898), le *Deutéronome* (1899), le *Lévitique* (1901), *Esdras et Néhémie* (1902). Dans l'*Histoire de l'ancienne Littérature hébraïque* de Budde (1906) il a rédigé le chapitre consacré aux *Apocryphes et Pseudépigraphes*. Il a étudié les rapports du *bouddhisme* et du *christianisme* (1902, 2e édition 1909) et prépare (1928) un ouvrage sur le bouddhisme dans l'Occident actuel. L'excellente encyclopédie intitulée *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* lui a dû une importante collaboration dans sa première édition (1909-1913), aussi bien que pour la deuxième, qui est actuellement en cours de publication, et pour laquelle il est associé ainsi que MM. Faber et Horst Stephan, aux deux directeurs de l'ouvrage, MM. Gunkel et Zscharnack. Rappelons aussi que la *Théologie biblique* de l'Ancien Testament dont le professeur Stade, décédé en 1906, n'avait pu publier que le premier volume, a été achevée par le professeur Bertholet (deuxième volume, 1911).

C'est donc un des représentants actuellement les plus laborieux et les plus distingués de la science des religions qui nous expose ici l'apport de l'Israël antique à la civilisation générale. Nous avons consacré des soins scrupuleux à faire passer dans notre langue cette ample reconstitution historique, car il s'agissait bien de combler une lacune dans l'ensemble des ouvrages actuellement publiés en français sur l'un des mondes en raccourci où se cristallisèrent les idées et les mœurs de l'ancien Orient, celui-là même où le christianisme devait prendre naissance. Puissent tous ceux qui liront ou étudieront ces pages être ainsi

amenés à approfondir un ordre de recherches dont l'intérêt n'a, croyons-nous, pas besoin d'une démonstration plus explicite encore.

Il va sans dire qu'on gardera la Bible ou au moins l'Ancien Testament à la portée de la main pour y suivre les textes divers qui appuient l'exposé des chapitres successifs. Pour l'orientation d'ensemble et pour le détail des sujets traités, les collections de la *Revue de l'Histoire des Religions*, de la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, de la *Revue biblique*, de la *Revue des Etudes juives*, de la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, contiennent une documentation de première main[1].

Jacques MARTY,
août 1928.

1. Rappelons encore que le professeur Bertholet a participé à plusieurs Congrès d'Histoire des religions, notamment à celui de Bâle, en 1904, dont il fut le principal organisateur.

PREMIÈRE PARTIE

LES ORIGINES

FORMATION D'UNE CIVILISATION ISRAÉLITE SÉDENTAIRE

CHAPITRE PREMIER

LA PALESTINE. — LE PAYS. POSSIBILITÉS DE VIE CIVILISÉE.

Rodolphe von Ihering a appelé la géographie une condensation de l'histoire[1]. Il va de soi que cette formule s'applique surtout en ce qui concerne le développement d'un peuple dans l'histoire de la civilisation. Un pays exige que ses habitants se conforment à ses caractères distinctifs. Plus sa configuration est variée, plus on est autorisé à attendre qu'il exerce une action progressive sur la capacité d'adaptation de ses habitants. Une telle capacité distingue précisément le peuple juif au cours de son histoire. C'est ce qui engage à placer au point de départ d'un exposé de l'histoire de sa civilisation spécifique l'aperçu des possibilités offertes par la terre palestinienne à la vie civilisée.

Les phénomènes naturels qui ont donné à la Palestine les traits spéciaux de sa physionomie ont été attribués à un essai malheureux d'étendre la Méditerranée davantage encore au sud et au sud-est[2]. Ce qui, scientifiquement parlant, serait donc un échec, aurait ainsi, peut-on dire, fait naître, au lieu d'une mer, le pays qui devait servir de berceau au suprême patrimoine religieux de l'humanité. Par suite de ce bouleversement, qui date de la fin de l'époque tertiaire et du commencement de l'âge diluvien, il se constitua une série de fissures orientées vers le sud, et dont la profondeur et l'étendue furent telles que se

1. *Vorgeschichte der Indoeuropäer*, 1894, p. 97.

2. O. Ankel, *Grundzüge der Landesnatur des Westjordanlandes*, 1897, p. 48.

détacha du puissant plateau crayeux précédemment dressé à l'est de la Méditerranée une formation indépendante du côté occidental[1]. La coupure la plus profonde qui se creusa alors est occupée par la vallée du Jourdain et la mer Morte. Elle forme le prolongement de la dépression comprise entre le Liban et l'Hermon[2], puis, plus au nord, entre le Liban et l'Antiliban. C'est dans le Liban que les chaînes occidentales atteignent l'altitude la plus élevée. Ses voûtes neigeuses se dressent, visibles de loin, jusqu'à 3.000 mètres. La nappe de la mer Morte est à 394 mètres au-dessous du niveau de la Méditerranée. La Palestine s'étend entre ces deux extrêmes. On saisit d'emblée quelle variété vont présenter les conditions qu'un tel pays peut offrir à la civilisation.

C'est essentiellement un pays de montagnes[3]. Qu'on y arrive de l'Egypte ou de la Babylonie, on « monte » en Palestine. Les anciens, qui ne voyageaient qu'à pied ou à dos de montures, en faisaient l'expérience expresse, le langage de l'Ancien Testament en est témoin. La principale arête montagneuse s'étend du nord au sud, très abrupte à l'est, au-dessus de la vallée du Jourdain, en pente moins raide à l'ouest, où, dans les deux tiers méridionaux du pays, des plaines la séparent de la côte méditerranéenne. De l'est à l'ouest, des vallées plus ou moins longues et profondes coupent cette chaîne. Il en résulta naturellement que les grandes voies de communication entre le nord et le sud se placèrent de préférence soit à l'origine, soit à l'issue inférieure de ces vallées, en d'autres termes suivirent tantôt la crête de la montagne, tantôt la plaine côtière.

La coupure la plus profonde est la vallée du Kison, véritable plaine dont la largeur atteint de 14 à 22 kilomètres. On l'appelle plaine de Gisréel ou de Megiddo, ou encore « la plaine » par excellence. Elle forme la limite naturelle entre le nord et le centre du pays. Là se croisent les principales voies de communication. Aussi cette plaine

1. Cf. F. Buhl, *Geographie des alten Palästina*, 1896, p 13.

2. « Dans la direction de Hamath », Nombres 13, 21, etc., etc. :

3. On a souvent interprété Canaan par : pays profond. Cette étymologie n'est pas justifiée. Quant à « Palestine », ce nom provient de *Peléchet*, pays des Philistins, qui fut appliqué à l'ensemble de la région.

s'offrait-elle d'elle-même comme champ de bataille pour les rencontres décisives de ceux qui s'en disputaient la possession. Les contreforts du Liban s'abaissent dans cette direction en collines qui limitent la plaine au nord; c'est le fertile territoire de la Galilée. Au sud, l'altitude remonte; une ramification va même atteindre et dominer la côte au Carmel.

Le plateau de Samarie ou de la montagne d'Ephraïm, en général favorable à l'agriculture, n'a que des éminences modestes. Mais l'altitude moyenne atteint de 800 à 1.000 mètres dans la montagne de Juda, qui s'étend vers le sud, ou « Negeb », de plus en plus aride et inhospitalière, jusqu'à ce qu'elle s'abaisse par degrés et rejoigne le désert méridional. Ses pentes les plus sauvages sont à l'est et regardent la mer Morte. A l'ouest, les collines de la Chephéla forment transition jusqu'à la plaine ondulée du pays philistin, qui continue au sud la plaine de Saron, plus unie. L'une et l'autre aboutissent à une côte basse, mais çà et là semée de dunes, d'où peut provenir la comparaison proverbiale : « aussi nombreux que les grains de sable de la mer ». Ce rivage est défavorable à la navigation, tandis qu'au nord de la Palestine des ports naturels se creusent dans les escarpements montagneux qui atteignent la côte. Mais il subsiste des indices géologiques qui attestent que, dans la partie méridionale, la mer pénétrait autrefois plus avant. Qu'on se rappelle, d'ailleurs, que les bateaux anciens avaient un tirant d'eau inférieur à ceux des temps modernes.

De son côté, la mer Morte n'est que le reste d'une étendue d'eau beaucoup plus considérable et plus haute, à une époque très ancienne. Les sables et alluvions de coquilles qui longent la grande dépression du Jourdain établissent incontestablement qu'elle était autrefois le lit d'une longue mer intérieure. La sécheresse croissante du climat l'a fait disparaître, non sans que subsiste l'étroit passage du cours d'eau actuel. Le Jourdain naît de la réunion de trois au quatre ruisseaux, puis traverse la plaine de Houle, marécageuse mais non stérile, avec le petit lac abrupt

du même nom, qu'on a pris l'habitude d'appeler à tort lac Mérom[1]. Il en sort pour se frayer un passage à travers gorges et ravines et descend de 212 m. sur un espace de 16 kilomètres pour atteindre le lac de Génésareth, qui occupe 170 kilomètres carrés de surface. De là pour aboutir à la mer Morte, le Jourdain fait tant de sinuosités que son cours triple la distance mesurée en ligne droite. A ce premier obstacle pour la navigation s'ajoutent les chutes, qu'une interprétation répandue mais peu plausible tient pour lui avoir valu son nom : *hay-yarden*, le descendant, tombant. Tout bien considéré, comme l'a justement remarqué Wellhausen[2], on ne peut appeler le Jourdain l'artère vitale du pays; il n'est guère qu'un profond fossé d'écoulement. Ses rives s'étendent en deux hautes terrasses. Au printemps il submerge la moins élevée comme par étages; elle se revêt alors d'une végétation si abondante que la splendeur des bords du Jourdain est proverbiale[3]. En été, le nombre des gués du fleuve s'accroît; l'un d'eux, celui de Jéricho, servait d'accès à la Transjordanie pour les Jérusalémites. La vallée s'élargit près de Jéricho; sous le nom de Ghôr, elle devient une véritable plaine, dont la fécondité fut anciennement célèbre[4]. Les palmiers surtout y abondent, d'où le nom de ville des palmes, donné à Jéricho. Mais cette frondaison cesse bientôt. La mer Morte mérite bien son appellation. Ses eaux sont à tel point saturées de sel et d'autres éléments minéraux qu'aucun être vivant, à l'exception d'infusoires, n'y peut subsister. Comme si c'était intentionnellement, ces eaux si denses repoussent la vie. Josèphe déjà[5] raconte que Vespasien, visitant la mer Morte, y fit jeter, les mains liées au dos, plusieurs hommes qui ne savaient pas nager. Tous, comme si quelque courant les y poussaient, restèrent à la surface, flottant. Le silence mortel qui plane sur cette mer s'unit à son coloris aussi célèbre que changeant, pour

1. On ne peut déterminer avec précision le véritable emplacement des « eaux de Mérom », où Josué livra la bataille victorieuse décrite dans le livre qui porte son nom, 11, 5 ss.; ce fut peut-être auprès du village actuel de Méron, en Haute-Galilée, où les sources sont nombreuses.

2. *Israelitische und jüdische Geschichte*[5] 1907, p. 2.

3. Cf. Jérém. 12, 5; 49, 19; 50, 44; Zachar, 11, 3.

4. Voir par exemple Josèphe, *Guerre juive*, 4, 8, 3.

5. *Guerre juive*, 4, 8, 4. Voir aussi Tacite, *Histoire*, 5, 6.

lui donner certains charmes dont l'analyse n'incombe pas à l'historien de la civilisation.

La Transjordanie, que la Bible appelle Galaad par extension[1], trouve une frontière naturelle à l'est dans le vaste désert syro-arabe; à l'ouest, quand bien même les cours d'eau servent plus souvent de lien que de séparation, la profonde dépression du Jourdain l'isole bien de la Cisjordanie. Dans l'ensemble, « Galaad » est un plateau, sillonné par places de vallées plus ou moins profondes qui se dirigent d'est en ouest, et semé de quelques arêtes montagneuses. On y trouve, notamment dans la partie septentrionale qui en forme le tiers, et çà et là au sud, des volcans éteints et de vastes champs de laves. Les terrains pierreux alternent avec des étendues fertiles, dont les prairies bien arrosées et la terre grasse s'offrent à l'élevage et à la culture des céréales.

Si, d'une manière générale, on cherche à se représenter les ressources que la Palestine présentait pour ses habitants, il est tout indiqué de partir de l'expression traditionnelle : un pays « découlant de lait et de miel[2] ». Mais il convient de n'en tirer qu'avec prudence les conséquences qui semblent s'en dégager d'elles-mêmes. Cette expression pourrait n'avoir d'abord désigné poétiquement Canaan que comme un pays où de riches pâturages assuraient le profit maximum qu'on pût attendre des animaux produisant le lait, et où la vigne et d'autres arbres fruitiers réussissaient au mieux (car, par « miel » (hébreu : *debach*), il faut entendre, plutôt que : miel d'abeille, le miel de fruits, qu'aujourd'hui encore les Arabes appellent : *dibs*[3]). Ou, à la rigueur, « découlant de lait et de miel » pourrait être l'image d'un « pays dont les fruits sont onctueux comme du lait et doux comme du miel[4] ». Mais on retrouve les deux termes associés dans d'autres pays. « La présence de Dionysos sur la terre se manifeste, entre autres

1. Cf. par exemple Deutér. **34**, 1; Juges, **20**, 1; I Rois **4**, 19; Ezéch. **47**,18. Dans un sens plus restreint, Galaad désigne le territoire compris entre la montagne dite de Galaad (au sud du Yabbok) et le Yarmouk. Mais ce sens varie beaucoup.

2. Cf. Exode **3**, 8, 17; **13**, 3; **33**, 3, etc., etc.

3. Cf. S. Krausz; *Zeitschr. d. Deutsch. Palästinavereines* **32**, 1909, p. 151-164.

4. C'est ainsi que le *Midrach Tannaïm* sur le Deutéronome (éd. Hoffmann, 1909), p. 573 paraphrase Deutér. **26**, 9 (Zeitschr. d. D. Paläst. **33**, 1910, p. 45).

miracles, par le fait que le lait et le miel coulent spontanément pour désaltérer ceux qui ont soif; le sol ruisselle de lait et du nectar des abeilles : telle est l'impression éprouvée par les bacchantes lorsqu'elles pressentent la présence du dieu ». Usener, à qui nous empruntons cette citation[1], a montré par une série d'exemples que lait et miel en abondance font partie des conceptions antiques associées àcelle du séjour des dieux ou des saints — essentiellement analogues l'un à l'autre, — du paradis ou de l'emplacement de l'âge d'or[2]. Souvent le lait et le miel reparaîtront en ce sens dans la littérature juive tardive, qui garde plus d'une vue antique[3]. Mais dans l'Ancien Testament cette formule est toujours employée à propos de la sortie d'Egypte, et l'on voit aisément qu'elle sert à opposer Canaan, pays idéal, pays divin, terre de la promesse, tant à l'Egypte que, principalement, au désert[4]. Cela étant, l'expression, dont l'origine au surplus n'est pas israélite, mais peut-être babylonienne — car les textes rituels babyloniens mentionnent fréquemment un mélange de miel et de lait épais pour la consécration de nouvelles images des dieux[5], — n'autorisera pas à admettre, en ce qui concerne la fécondité effective de Canaan, une conclusion généralisée.

Par ailleurs les textes de l'Ancien Testament ne manquent assurément pas, qui célèbrent l'excellence du pays palestinien, sa beauté, ses torrents, ses sources, ses lacs, ses eaux courantes descendant des montagnes dans les vallées; c'est un pays de champs de blé et d'orge; la vigne, le figuier, le grenadier s'y rencontrent avec l'olivier; on n'y manque de rien; on s'y nourrit sans avoir à peiner. Les pierres même sont des minerais de fer et les montagnes recèlent des richesses en métal[6]. Mais pour apprécier correctement ces données, dont la plupart se trouvent dans

1. *Milch und Honig*, Rhein. Museum für Philologie, Neue Folge, 57, p. 177.
2. *Ibidem*, p. 192.
3. Cf. Hénoch slave 8, 5 ss. Oracles Sibyllins, 3, 744 ss.; 5, 281 ss. Ces textes récents jettent aussi quelque lumière sur la prophétie contenue dans un passage célèbre du livre d'Esaïe : Emmanuel; ce personnage et ceux qui l'entoureront se nourriront de crème et de miel (Esaïe, 7, 15, 22); des deux côtés il y a promesse de salut.
4. Cf. Stade, *Zeitschr. f. Alttestam. Wissensch.* 22, 1902, p. 323.
5. *Keilinschrift. und Alt. Testam*[3]., p. 526.
6. Deutér. 8, 7 ss.; cf. 4, 21; 11, 10 ss.

le Deutéronome, il importe de ne pas oublier qu'à l'époque de la rédaction de ce livre, Israël se voyait en danger de perdre son pays bien-aimé; de telles conjonctures lui en faisaient voir surtout les charmes. Cependant, si l'on n'accueille qu'avec des réserves les témoignages bibliques rendus à la Palestine, d'autres écrivains se trouvent en somme confirmer l'impression qui en résulte. Sans parler de Josèphe[1] qui ne tarit pas dans ses louanges hyperboliques de la fécondité palestinienne, en particulier en ce qui concerne la Galilée et la contrée de Jéricho, plusieurs auteurs classiques, par exemple Tacite[2], font entendre une note concordante. Pour une antiquité considérablement plus haute (vers 1780 avant J.-Ch.), nous possédons la relation romancée du voyage d'un Egyptien, Sinouhé, que ses aventures obligèrent à séjourner dans les montagnes de la Palestine. On y trouve un tableau remarquable[3] de ce pays plantureux que le voyageur élut dès lors pour s'y fixer[4]. « Il y avait là des figues et des raisins; le vin y abondait plus encore que l'eau. Le miel y était à profusion, ainsi que l'huile; toute sorte de fruits pendaient aux arbres. Le froment et l'orge s'y trouvaient, les troupeaux divers étaient innombrables. » Nul doute que la fécondité palestinienne ait été très réputée. Certains noms géographiques le prouvent. Exemples : Carmel, champs à fruit; Bethléem, maison du pain; Beth-hakkèrem[5], maison de la vigne; Bethphagé[6], plants d'oliviers; Beth-haggan[7], maison du jardin; Engannim[8], jardins de la source, Nakhal Echkol[9], vallée des raisins, et beaucoup d'autres. Néanmoins, la Palestine est pauvre en humus provenant de débris végétaux. Cela tient à la sécheresse de ce pays : ce qui devrait donner de l'humus tombe en poussière et se volatilise sous l'action foudroyante de la chaleur torride et

1. Par exemple *Guerre juive* 3, 3, 2-5; 10, 8; 4, 8, 3.
2. *Hist.* 5, 6.
3. *Altoriental. Texte und Bilder z. Alt. Testam.* 1, p. 213. L'histoire de Sinouhé a été composée environ deux cents ans après l'époque où elle se passe; le héros est présenté comme étant de la suite du roi Sésostris Ier (vers 1980-1935).
4. Il est possible qu'il s'agisse de l'est du lac de Tibériade; cf. Kittel, *Gesch. des V. Israel*[3], 1916, 1, p. 72, note 1.
5. Jérém. 6, 1; Néhém. 3, 14.
6. Matthieu 21, 1; Marc 11, 1; Luc, 19, 29.
7. II Rois 9, 27.
8. Josué 15, 34; autre localité du même nom : Josué 19, 21; 21, 29.
9. Nombres 13, 23 s.; 32, 9; Deutér. 1, 24.

de la violence du vent. Mais il se dépose sur les espaces nus de terrain rocheux d'autres apports argileux — la *terra rossa* des régions calcaires, — permettant au travail de l'homme de s'exercer, et non en pure perte[1].

Si l'énumération relevée plus haut dans le Deutéronome mentionne en première ligne torrents, sources et lacs parmi les avantages du pays palestinien, cela exprime l'expérience exacte de l'importance de cette hydrographie. Mais c'est à tort qu'il en résulte l'impression d'une surabondance hydrique. Le contraire se rapproche davantage de la réalité. Pour ce qui est des lacs, seul celui de Génésareth légitimerait la fierté. Le mot d'un rabbin : « Yahvé a créé sept lacs, mais le lac de Génésareth fait ses délices[2] » fait penser à un temps où autour de lui la vie était encore intense. Quant aux sources et aux ruisseaux, beaucoup de noms de lieux composés avec *En* (source) ou *Nakhal* (ruisseau) témoignent assurément de leur existence. D'autre part, il convient de mentionner les célèbres sources chaudes de Tibériade[3] et de Callirhoë[4], utilisées plus tard pour des cures[5]. Mais il se trouva aussi des sources et des ruisseaux décevants pour les espoirs qu'ils avaient provoqués. « Ruisseau trompeur, eau à laquelle on ne peut se fier » est une expression connue de la langue poétique des prophètes[6], car, à l'inverse du ruisseau intarissable[7], les Palestiniens connaissent celui qui n'a de l'eau que pendant la saison des pluies[8]. L'importance des pluies est donc énorme; tout en dépend; lorsqu'elles commencent à s'abattre, torrentielles, elles mettent fin aux dommages subis et sont saluées comme la suprême bénédiction : on est certain, dès lors, que Yahvé ouvre les célestes réservoirs pour donner au pays la pluie en son temps[9]. Au regard de la piété, tel est l'un des grands avantages de la Palestine comparée à l'Egypte. En Egypte, il fal-

1. Cf. Val. Schwöbel, *Die Landesnatur Palästinas*, 1914, 2, p. 7.
2. Voir aussi la description de Josèphe, *Guerre juive* 3, 10, 8.
3. Josèphe (*Antiq.* 18, 2, 3; *Guerre juive* 4, 1, 3) l'appelle Ammathus, peut-être d'après le nom *Khammath* (la [source] chaude), Josué 19, 35.
4. Hérode le Grand, par exemple, s'y rendit pendant sa dernière maladie.
5. Pour d'autres sources thermales, cf. Buhl, *Geographie des alten Palästina*, 1896, p. 45, 119. Voir encore Genèse, 36, 24.
6. Jérém. 15, 18; Cf. Esaïe 58, 11.
7. Deutér. 21, 4; Amos 5, 24.
8. I Rois 17, 7; II Rois 3, 16 s.
9. Deutér. 28, 12; cf. 11, 14.

lait pourvoir péniblement à l'irrigation, en dirigeant, au moyen de roues élévatoires actionnées par les pieds, l'eau des canaux dans les champs particuliers. En Palestine, des procédés analogues servaient tout au plus pour les plus petits jardins potagers; dans l'ensemble, c'est Dieu lui-même qui pourvoit à l'arrosage : quand la pluie du ciel tombe, le pays en boit les eaux[1]. Combien on s'en est entretenu nécessairement, cela résulte déjà du fait que l'hébreu possède non seulement plusieurs mots signifiant « pluie » en général, mais des termes particuliers pour chaque pluie périodique : pluie précoce d'octobre et de novembre; pluie normale de l'hiver, qui dure environ de la mi-décembre au milieu ou à la fin de mars; pluie tardive, fin mars et avril. La régularité et le débit suffisant de ces diverses pluies sont une condition rigoureuse de la fertilité du sol[2], car l'été le dessèche à l'extrême. Pendant cette saison-là, pluie et orage sont d'une rareté proverbiale[3]. Ce que l'on redoute par-dessus tout, c'est le vent brûlant du (sud-) est, le sirocco[4], qui, en un clin d'œil, grille la végétation. C'est lui qu'évoque le mot fameux du Deutéro-Esaïe : « Toute chair est comme l'herbe, toute sa gloire comme la fleur des champs, que le souffle de Yahvé dessèche l'une et l'autre[5] ». La sécheresse torride qui rôtit et roussit la végétation est une véritable plaie; elle entraîne fatalement la disette[6]. Les cultures sont contraintes de rechercher le plus possible d'humidité et de fraîcheur. Aussi le versant occidental des montagnes, qui descend vers la mer, est-il favorisé par rapport au versant de l'est, exposé au voisinage desséchant du désert. L'exposition tournée vers le nord, échappe de son côté un peu plus aux feux du soleil que celle qui fait face au midi[7]. Le facteur de rafraîchissement pendant la saison sèche est principalement la rosée; on la souhaite comme une céleste et divine bénédiction du plus haut prix[8], abondante si possible autant que la rosée qui descend de

1. Deutér. 11, 10 s.
2. Deutér. 11, 14; Amos 4, 7; Osée 6, 3; Joël 2, 23.
3. I Samuel 12, 17 s.; Prov. 26, 1.
4. Ce mot est arabe : *charsi*, de l'est.
5. Esaïe 40, 6-8.
6. Deutér. 28, 22; I Rois 8, 37; Amos, 4, 9; Aggée 2, 17; II Chron. 6, 28.
7. Cf. Schwabel, *ouv. cité* 1, p. 35.
8. Genèse, 27, 28; Deutér. 33, 13.

l'Hermon[1], où elle s'égoutte des tuiles[2]. Là encore, ce langage imagé montre à quel point on en appréciait la fraîcheur[3]. Mais finalement, c'est l'eau qui reste le baume incomparable[4], indice évident de la pauvreté véritable de la Palestine à cet égard. Aujourd'hui encore on y entend répéter : « L'eau est un don de Dieu »; ce n'est pas seulement une tournure du langage; cela provient de l'expérience vécue[5]. Car de tout temps ce pays fut de ceux où il put arriver qu'on fût réduit à acheter l'eau à deniers comptants[6], et où l'on offrit plus facilement à l'assoiffé demandant un peu d'eau une écuelle de lait que de l'eau même[7]. On n'en désirait que davantage se procurer de l'eau sans ménager la peine : c'est l'un des points où l'activité humaine devait venir puissamment en aide à la nature physique, pour amener le pays à l'état civilisé.

D'autres fléaux encore y sévissaient. C'est relativement souvent que l'Ancien Testament mentionne la grêle[8]. Mais un ennemi beaucoup plus dangereux des récoltes était l'invasion répétée des sauterelles[9]. Elles aussi sont désignées par toute une série de noms, tant leur rôle dans la vie des habitants était considérable; on ne trouve pas moins de huit ou neuf de ces noms dans l'Ancien Testament[10]. La science zoologique en a dénombré maintenant quarante espèces en Palestine, mais toutes ne sont pas nuisibles. C'est aux espèces nuisibles que s'attache le souvenir désolé : qu'on se rappelle la description vibrante du livre de Joël[11]; leurs essaims irrésistibles apparaissent là comme une horde d'ennemis dévastateurs; jardins et vignes, figuiers et oliviers, tout succombe, dévoré[12]. Effectivement même les arbres ne sont pas en sûreté devant elles; elles les dépouillent de leur écorce. Ce qu'elles ont de fatal, c'est leur nombre[13] : il est tel qu'elles voilent le so-

1. Ps. 133, 3.
2. Ainsi s'exprime Théodoret.
3. Voir par exemple Osée 14, 6; Michée 5, 6.
4. Voir par exemple Esaïe 29, 8; 55, 1; Jérém. 2, 13; Matth. 10, 42.
5. L. Bauer, *Vol sleben im Lande der Bibel*, 1903, p. 185.
6. Lament. 5, 4. Cf. Nombres 20, 19.
7. Juges 5, 25.
8. Voir par exemple Esaïe 28, 2, 17; 30, 30, etc.
9. Voir par exemple I Rois 8, 37; Amos 4, 9; 7, 1.
10. On ne peut savoir au juste si tous ces termes désignent des espèces distinctes, ou si certains d'entre eux s'appliquent aux diverses phases du développement de la même espèce.
11. Chap. 1 s.
12. Amos 4, 9.
13. Cf. Nahum 3, 15.

leil[1] et recouvrent le sol jusqu'à une hauteur de plusieurs coudées[2]. « Aussi nombreux que des sauterelles » est une expression proverbiale courante[3]. Le remède qui en libérait était un vent puissant qui précipitait leurs escadrons en bloc dans la mer[4]; encore advenait-il que des cadavres pourrissant sur le rivage, s'exhalât une intolérable pestilence[5]. Un danger pire encore si possible émane d'animaux plus minuscules que les sauterelles elles-mêmes, les moucherons; leur piqûre provoque la maladie la plus répandue en Palestine, la fièvre dite malaria[6].

De grands animaux peuvent être une calamité tout comme les petits. Si Yahvé n'a pas immédiatement extirpé la population cananéenne pour faire place aux Israélites, c'est parce que, déclare un écrivain biblique, le pays privé d'habitants serait devenu la proie des fauves[7]. Après la déportation des Israélites du royaume du nord, on raconte qu'en fait ceux qui vinrent coloniser ce pays furent terriblement décimés par des lions[8]. Il est, d'ailleurs, surprenant de constater que l'Ancien Testament nomme le lion environ cent trente fois, indice certain de sa proximité. Il trouvait de sûrs habitacles dans les fourrés des rives boisées du Jourdain. Ce n'est que vers l'époque des Croisades qu'il semble en avoir été définitivement éloigné. Des ours aussi menaçaient non seulement les troupeaux[9], mais les humains, au moins les enfants[10]. Proverbiale est la fureur de l'ourse privée de ses petits[11]. On redoute de même le loup altéré de sang[12], hôte de la steppe[13], et le léopard à l'affût sur les routes[14] et réputé pour sa rapidité[15], ainsi que, particulièrement, des serpents de multiples espèces, qui « piquent avec la langue[16] » et que la fourbe hostilité de leur ancêtre contre Dieu a fait condamner à « manger la poussière[17] ». Les renards

1. Joël 2, 10.
2. Cf. Exode 10, 15
3. Juges 6, 5; 7, 12.
4. Exode 10, 19.
5. Joël 2, 20.
6. Cf. *Canaan, Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel*, 1914, p. 4.
7. Exode 23, 29.
8. II Rois 17, 25.
9. Cf. Jérém. 49, 19.
10. I Samuel 17, 34.
11. Amos 5, 19; Lament. 3, 10; II Rois 2, 24.
12. II Samuel 17, 8; Osée 13, 8; Prov. 17, 12.
13. Ezéch. 22, 27.
14. Jérém. 5, 6.
15. Habac. 1, 8
16. Cf. Ps. 140, 4; Job 20, 16.
17. Genèse, 3, 14; Michée 7, 17; Esaïe 65, 25.

portent surtout préjudice aux vignes; ils détruisent les plantes en creusant le sol[1]. Aussi l'un des traits caractéristiques des temps bienheureux de l'avenir consiste à décrire toujours la paix établie entre humains et bêtes fauves[2], pour autant qu'on ne se les représente pas exterminées par la force[3].

La Palestine est exposée, enfin, à un fléau plus élémentaire encore; elle sert de foyer aux soulèvements tectoniques. Un tremblement de terre, survenu sous le règne d'Osias, roi de Juda (779-740) causa une émotion si persistante qu'on datait les années d'après lui[4]. Un autre, en 31 avant J.-C., aurait fait 30.000 victimes au dire de Josèphe[5], qui ailleurs parle de 10.000 au minimum[6]. La frayeur ainsi causée se reflète dans l'attente eschatologique : l'apparition de Yahvé pour le jugement sera signalée par un tremblement de terre[7].

Au point de vue du climat, la Palestine n'est pas sensiblement plus mal partagée que d'autres pays de la zone subtropicale du nord. Naturellement les notables écarts de l'altitude déterminent des différences climatériques correspondantes. On distingue habituellement trois secteurs à cet égard : la plaine côtière, la montagne, la dépression du Jourdain. La plaine a une température un peu plus élevée que la montagne, cela va de soi. Par contre, celle de la vallée du Jourdain est nettement tropicale. Avec quelle rigueur s'opère la délimitation entre ces zones, une image saisissante en est donnée dans le fragment racontant qu'un lion qui, des bords du Jourdain s'était fourvoyé jusque dans la montagne, y fut assailli par une tourmente de neige[8]. En effet, sur les sommets et les versants palestiniens, la neige n'a rien d'insolite. On s'en rendrait déjà compte en notant que la comparaison de la couleur blanche avec la neige est constante dans l'Ancien Testament[9]; mais les observations modernes l'éta-

1. Cantique 2, 15.
2. Esaïe 11, 6-8; Osée 2, 20.
3. Lévit. 26, 6; Ezéch. 34, 25.
4. Amos 1, 1; cf. Zachar. 14, 5.
5. *Guerre juive* 1, 19, 3.
6. *Antiq.* 15, 5, 2.
7. Voir par exemple Esaïe 13, 13; 24, 19 s.; Ezéch. 38, 19 s.; Michée 1, 4. Cf. Ps. 18, 8, 16; 114, 4, 6 s.
8. II Samuel 23, 20; I Chron. 11, 22.
9. Exode 4, 6; Nombres 12, 10, etc. etc.

blissent aussi. En moyenne, il neige en Palestine deux années sur trois; la pénurie des voies de communication s'y ajoutant, il en résulte un très sérieux obstacle à la circulation[1]. D'ailleurs la pluie hivernale suffit déjà pour empêcher, par exemple, de se réunir en plein air[2]. En été, contrairement au vent du (sud-)est déjà nommé et redouté, ceux du nord et de l'ouest sont les amis de l'homme : la fraîcheur qu'ils apportent rend supportable le séjour en plein air, surtout vers le soir[3], heure à laquelle, par une transposition bien humaine, on se représente que Dieu lui-même peut faire un tour dans son jardin[4]. L'agriculture aussi en bénéficie directement : ces vents, dont le souffle frais balaye la paille loin de son aire[5], sont les auxiliaires fidèles et bienvenus du paysan. Les différences de température entre le jour et la nuit sont sensibles[6]. Il se répète dans les vingt-quatre heures la stricte coupure entre été et hiver, au cours d'une année. Car la zone subtropicale ne connaît que ces deux saisons. On peut dire d'une manière générale que ces oscillations considérables de la température s'appropriaient bien à façonner un peuple élastique et dur à la fatigue, susceptible de s'adapter à des conditions de vie également instables sur les sols étrangers qu'il pourrait aller coloniser.

Quant aux productions du terrain palestinien, les textes allégués plus haut[7] pourraient faire supposer qu'il était spécialement riche en métaux. Il n'en est rien, en réalité. Cela résulte déjà du fait que le Deutéronome, dont ces mentions sont extraites, a fort idéalisé sa description du pays. Il y avait du minerai dans le nord du territoire d'Edom (c'est-à-dire au sud de la Palestine), ainsi que dans le Liban, d'où provint l'airain que David butina en masse dans les villes syriennes[8]. On lit encore dans la Géographie d'Idrisis (1154 après J.-C.) qu'il existe par exemple, près de Beirouth, une montagne pourvue

1. Schwöbel, *ouv. cit*, 1, p. 30.
2. Esdras 10, 13.
3. Cantique 2, 17; 4, 6.
4. Genèse 3, 8.
5. Voir par exemple Osée 13, 3; Ps. 1, 4; 35, 5; Job 21, 18.
6. Cf. Genèse 31, 40. A proprement parler, le contexte applique cette observation au climat araméen; mais il est clair que l'auteur a en vue la Palestine.
7. Deutér. 8, 9.
8. 2 Samuel 8, 8.

d'une excavation d'où s'extrait facilement un fer de bonne qualité, très répandu dans les villes de Syrie[1]. Une mine ancienne se trouve en Transjordanie, au Djebel Mirad, près Burmé, à environ une heure et demie au nord du Yabbok ; son grès friable, de teinte rouge, brune ou violette, contient une forte proportion de fer[2]. D'après le Deutéronome, on montrait à Rabbat Ammon, l'ancienne capitale des Ammonites, la future Philadelphie, le sarcophage en fer du roi Og de Basan[3]. En réalité ce « lit de fer[4] », large de quatre coudées et long de neuf, aura été taillé dans une formation rocheuse naturelle de basalte. Ce basalte de la Transjordanie fournissait aux villes de la région un excellent matériel de maçonnerie. Aujourd'hui, on en fabrique souvent des meules[5]. Transjordanie, Edom, Liban : c'est donc jusqu'à la périphérie du pays palestinien qu'il faut aller pour trouver les pierres ferrugineuses et les montagnes minières dont on nous disait qu'il abondait. Pratiquement, ses habitants disposaient surtout des marnes argileuses, qu'on trouve dans la région du Jourdain et subsidiairement dans la plaine côtière. Cette abondante matière première allait donner lieu au développement étendu de l'industrie des poteries. En outre, la même argile, partiellement mélangée de paille[6], donnait, sous forme de briques séchées à l'air, un matériel de construction, fort peu résistant, il est vrai, aux intempéries. Aussi bien cela suffit-il à expliquer pourquoi certaines localités palestiniennes ont disparu sans laisser la moindre trace. Plus durable et plus élégante était la pierre à bâtir calcaire, extraite de la montagne. Les briques tombaient-elles, on élevait, en des temps meilleurs, des constructions de pierres de taille[7].

La mer Morte et ses environs fournissaient des produits spéciaux : asphalte, sel et soufre. Le plus important était le sel ; d'une importance telle qu'Ezéchiel, qui attendait de la future source du temple, entre autres bénédictions,

1. *Zeitschr. d. Deutsch. Palästinavereines* 8, p. 184.
2. Buhl, *Die sozialen Verhältnisse der Israeliten*, 1899, p. 72.
3. Deutér. 3, 11.
4. Cf. Schwally, *Zeitschr. f. Alttestam. Wiss.* 1898, p. 127, note 3.
5. Buhl, *ouv. cité*, p. 6.
6. Cf. Exode 5, 7, 10-13-16, 18.
7. Esaïe 9, 9.

l'assainissement parfait de l'eau de la mer Morte, avait soin d'en excepter quelques mares et rigoles, réserves salines[1]. C'est un sel en cristaux, déposé sur le rivage de la mer Morte après évaporation. D'autre part, à l'extrémité sud de cette mer, il existe une véritable pierre à sel qui prend parfois, sous l'action lessivante de la pluie, l'aspect de blocs étranges; l'imagination populaire y a vu des individus pétrifiés, à la manière de la femme de Loth[2].

Quant à l'asphalte, Josèphe donne sur la manière de le recueillir des indications caractéristiques[3] : « Sur beaucoup de points, la mer Morte porte de noires masses d'asphalte, dont la forme et la taille rappellent celles des bœufs, et qui flottent à la surface. Ceux qui travaillent sur la mer s'en approchent, les saisissent, ruisselantes, et les attirent dans leurs esquifs. Ceux-ci remplis, on ne disposera pour en détacher le bloc compact que de liquides doués d'une vertu spécifique : le sang provenant de la menstruation et l'urine. Le bitume ainsi obtenu ne sert pas seulement à la construction des bateaux[4], mais il a des propriétés curatives, une fois mélangé à de nombreux remèdes ».

La flore de la Palestine se répartit exactement suivant les trois zones climatériques ci-dessus définies.

1. La végétation tropicale de la vallée du Jourdain correspond à peu près à celle de la Nubie. Elle est caractérisée notamment par le palmier-dattier, le roseau à papyrus, très abondant dans la petite plaine de Houle en particulier, le balsamier franc, attesté dans la contrée de Jéricho[5], un acacia qui produit de la gomme, etc.

2. La flore des steppes orientales, spécialement dans la montagne de Juda, abonde en buissons épineux, avec des chardons de plusieurs espèces et des fleurs printanières tôt flétries. C'est le terrain d'élevage par excellence, approprié surtout au petit bétail.

1. Ezéch. 47, 1.
2. Genèse 19, 26.
3. *Guerre juive* 4, 8, 4.
4. Naturellement pour les goudronner.
5. Josèphe, *Antiq.* 15, 4, 2; Pline, 16, 135.

3. La flore méditerranéenne règne sur la côte et les collines. Avec la vigne, le figuier, le grenadier, l'olivier, de riches céréales, c'est l'équivalent des autres pays du bassin méditerranéen, pays d'agriculture et d'arbres fruitiers. Servaient avant tout de bois de construction, le cèdre, le cyprès, le chêne, le térébinthe, le sycomore, l'olivier sauvage, l'acacia, le peuplier blanc, etc. Le sycomore était le plus commun; le cèdre, le plus estimé. Les mêmes gens qui construisaient en pierres de taille au lieu de briques substituaient le bois de cèdre à celui du sycomore[1]. Le bois de cyprès est réputé pour sa longévité; c'est pourquoi, par exemple, dans la description qu'Ezéchiel donne des navires de luxe, dont il fait l'emblème de la ville de Tyr[2], les bordages sont en cyprès de Senir[3], et les rames en chêne de Basan[4]. Le chêne ressemble extérieurement au térébinthe, mais il en diffère en réalité et correspond plutôt à l'arbre dit à térébenthine; il est très estimé pour sa résine parfumée; d'autre part, son fruit, une sorte de petite noix ovale, fournit une excellente huile comestible. D'autres arbres encore devaient leur réputation à leur résine, spécialement le poivrier du Pérou et le styrax. Ces différents arbres résineux étaient si répandus que leur récolte assurait une contribution considérable et appréciée à l'exportation palestinienne, surtout en provenance de Galaad[5]. Au reste, le pays s'est pas très riche en bois. Aujourd'hui 3,2 pour cent seulement de la surface située à l'ouest du Jourdain sont boisés. On se demande si, dans l'antiquité il n'en était pas tout autrement. L'emploi très fréquent du mot usuel : forêt (*ya'ar*) n'est pas absolument décisif à cet égard, car souvent ce mot désigne non pas la haute futaie mais de simples fourrés ou broussailles incultes, etc[6]. Il n'y a donc pas lieu d'arguer aussi des noms de certaines localités, comme Kiryath Yearim, ville des forêts; Har Yearim, montagne (couverte) de forêts, etc. Il est déjà plus important d'ob-

1. Esaïe 9, 9.
2. Ezéch. 27.
3. V. 5. Senir, d'après Deutér. 3, 9, est le nom amoréen de l'Hermon.
4. Dans le tiers septentrional de la Transjordanie.
5. Gen se, 37, 25.
6. Voir par exemple le parallélisme explicite d'Esaïe 9, 17 : ronces et épines — fourré de la forêt

server que, par exemple, lorsque la tribu de Joseph se trouve à l'étroit dans son territoire, Josué peut lui conseiller de gravir la montagne et d'en défricher les sommets couverts de forêts[1], ou encore qu'à l'époque de Néhémie, un inspecteur des forêts était chargé, au service du roi, de surveiller l'exploitation forestière dans les environs de Jérusalem[2]. Mais un ancien témoignage extérieur à la Bible est le plus significatif de tous : le papyrus hiéroglyphique de Golenischeff raconte le voyage mouvementé de l'Egyptien Wen-Amon au port, bien connu dans l'antiquité, de Dor, en Palestine, actuellement Tantoura, à 25 km. au sud du Carmel[3]. Le voyageur achète au prince de Dor du bois de construction pour l'Egypte qui, de tout temps, en manqua. D'après les données chronologiques du récit, ces actes de négoce eurent lieu vers 1150-1100 avant J.-C. Actuellement aucun trafic de bois ne saurait se concevoir en pareil lieu. Sans doute il reste des sommets boisés, les vallées du Carmel ont aussi leurs fôrêts[4], mais personne n'aurait l'idée de les exploiter pour le commerce. alors que la Palestine est, au total, si pauvre en bois qu'il lui faut importer des Alpes méridionales toutes ses fortes poutres, planches et charpentes. On peut saisir sur le vif dans la Transjordanie d'aujourd'hui comment l'incurie des habitants entraîne la disparition croissante du domaine forestier : ce pays possède encore d'importantes futaies de chênes, mais il n'est pas rare d'y trouver des arbres aux rameaux brisés et aux troncs profondément meurtris, sur l'emplacement même que creuse la charrue. Ils gênent le laboureur : qu'ils succombent ! Mais comme on n'a pas d'instrument susceptible de les abattre, on les ruine à petit feu. On coupe les branches vertes; on brûle à deux ou trois reprises le tronc lui-même, jusqu'à ce qu'il

1. Josué 17 15, 18.

2. Néhém. 2, 8. Il était aussi question des domaines forestiers situés aux alentours de Jérusalem, dans Ezéch. 21, 2-4, où le prophète revêt ses menaces à la ville d'une image annonçant l'incendie de la forêt du midi. Les environs actuels de Jérusalem, si l'on néglige quelques oliviers, sont dépourvus d'arbres. La responsabilité de ce déboisement incombe pour leur part à tous ceux qui tour à tour, assiégèrent cette ville, les Romains en particulier : cf. Josèphe, *Guerre juive*, 5, 12, 4.

3. Cf. Guthe, *Palästina*, 1908, p. 75 ss.

4. Le Carmel est, avec la région de Nazareth, le seul territoire de la Cisjordanie où subsistent de grandes forêts.

soit suffisamment affaibli pour ne plus résister à la cognée[1]. Sur les pentes du Liban, ce sont les troupeaux de chèvres qui dévorent à leur gré tous les rejetons. Seule, la célèbre forêt de cèdres est maintenant entourée d'une haute muraille destinée à protéger les jeunes pousses. Tout bien considéré, il doit être exact que la Palestine ancienne a été plus boisée qu'aux temps présents. On mentionne encore, à l'époque du roi d'Angleterre Richard Cœur de Lion, une forêt située dans la plaine du Saron, au nord-ouest de Lydde; les chênes actuels qui se trouvent au nord-est de Jaffa et à l'est de Naplouse en sont sans doute les derniers témoins. Mais même le domaine forestier palestinien d'autrefois ne doit pas donner lieu à une estimation trop considérable. Jamais, par exemple, il n'y eut culture forestière ou technique à proprement parler, comme elle est de règle dans les pays où croît en abondance le bois qui peut servir à la construction. Ce qui prouve le mieux cette relative pauvreté, c'est qu'on brûlait peu de bois[2], surtout des ronces et des épines[3], et qu'on n'employait habituellement comme combustible que le fumier des animaux[4].

De ce qui précède, il résulte que le pays palestinien s'offrait avant tout à l'agriculture et à l'élevage. En ce qui concerne l'élevage, la fréquence de l'expression qu'on a coutume de traduire par « désert[5] » ne doit pas nous donner le change. Lorsque, par exemple, on a pu déclarer du désert arabe qu'il était une contrée fertile, telle que les possesseurs de grands troupeaux de chameaux n'en pouvaient souhaiter de meilleure[6], la même constatation, tempérée de certaines réserves, s'applique aussi aux steppes du sud et de l'ouest du pays juif, surtout dans l'antiquité : tout au moins brebis et chèvres y trouvent facilement leur subsistance.

Mais la situation d'ensemble du pays devait, en outre, orienter finalement ses habitants vers le commerce inter-

1. Cf. Esaïe 6, 13.
2. Cependant cf. Nombres 15, 32; I Rois 17, 10 (il est vrai que Sarepta se trouve en Phénicie); Esaïe 27, 11.
3. Ecclésiaste 7, 6.
4. Ezéch. 4, 15.
5. En hébreu : *midbar*.
6. J. Euting, *Tagebuch einer Reise in Innerarabien* 1, 1896, p. 142.

national. Car cette situation faisait de la Palestine le lieu de passage naturel des grands convois de marchandises. De tout temps elle fut traversée par les principales routes de caravanes reliant notamment entre elles Babylone et l'Egypte, ces centres de la civilisation de l'ancien monde. Une route principale, venant de l'Egypte, suivait la côte[1] jusqu'au Carmel, où elle bifurquait : l'une des branches continuait à longer la mer jusqu'en Phénicie; l'autre traversait la plaine de Gizréel et atteignait la grande coupure du Jourdain, soit pour la suivre continuellement jusque dans la Syrie septentrionale, soit pour pousser au delà vers l'est et aboutir à Damas. A Damas se terminait aussi la seconde route principale qui, partie d'Elath, le port de la mer Rouge, traversait toute la Tsansjordanie. C'était la « route royale[2] », c'est-à-dire des armées. Des ramifications latérales s'en détachaient pour pénétrer en Cisjordanie, notamment celle qui franchissait le Jourdain près de Jéricho pour atteindre soit la Judée, soit la Samarie. De la mer Rouge, une branche indépendante pénétrait par Hébron dans la Judée méridionale, où elle rencontrait la route venant du delta du Nil. Bref, les voies de communication favorisaient un actif commerce de transit.

Il y a d'autant plus lieu d'y insister que certains exposés, déjà dans l'Ancien Testament[3], aiment à attribuer exclusivement à Israël une sorte de séparation d'avec le monde, comme si ce peuple s'était habitué à se suffire à lui-même, loin du moindre contact avec tout le reste de l'humanité. Lorsque, par exemple, Josèphe encore parle du genre devie concentrée sur soi-même que menaient les Juifs, restés anciennement sans contact avec les Grecs, à l'inverse de l'Egypte qui exportait et importait force denrées, d'où relations suivies[4], il faut seulement en retenir que ce ne furent pas en premier lieu les Grecs que les Juifs eurent l'occasion de laisser pénétrer chez eux. Mais le contact n'en fut que plus étendu avec les Orientaux,

1. D'où le nom de *via maris* qu'elle porta au moyen âge. Sur son histoire, cf. *Zeitschr. d. Deutsch.-Palästin. Ver.*, 41, 1918, p. 53 ss.
2. Nombres 20, 17; 21, 22.
3. Voir par exemple Nombres 23, 9.
4. *Contre Apion*, 1 § 12.

Egyptiens, Babyloniens, Arabes, etc. Ce qui marque avant tout le progrès dans l'étude moderne des conditions de l'histoire de la civilisation, c'est qu'on a appris à reconnaître combien peu il convient d'isoler entre eux les peuples de l'antiquité, combien peu, en particulier, les habitants de la Palestine restèrent confinés hors du courant général de l'évolution des peuples.

Karl Ritter déjà[1] a parfaitement défini à cet égard le double caractère de la Palestine : « Difficilement accessible à travers les steppes et par mer, retranché entre des remparts naturels de rocs, de gorges et de montagnes, sans charme, sans richesses, sans force d'attraction pour l'étranger,... sans fleuves navigables ou autres avantages de la nature », ce pays dut assurément se donner un développement qui s'arrêtait à ses frontières. Mais d'autre part, cet isolement n'allait pas sans s'atténuer « à la faveur des relations qui, de tous côtés, s'établissaient entre la Palestine et les centres dominants de civilisation à cette époque. Relations de commerce, liens de société, par terre et par eau, avec le monde arabe, hindou, égyptien, comme avec la Syrie, l'Arménie, la Grèce et Rome. Dans l'espace et le temps il y a solidarité, communauté de milieu ». Ce tableau, très juste en soi, a cependant omis de mentionner Babylone. Aujourd'hui on lui donne la première place, non sans motifs sérieux. Mais la célèbre *Science de la Terre* de Ritter a pour origine un cours qu'il professa à Berlin à partir de 1820. A cette époque, on ne soupçonnait guère les influences babyloniennes en Palestine. Si néanmoins on comprenait bien déjà quelques éléments (au fond, ce n'était pas peu de chose) de la civilisation palestinienne, cela doit mettre en garde contre une théorie qui attendrait de Babylone l'explication unique et complète de cette civilisation, voire même l'identifierait à celle du monde babylonien. D'ailleurs, si Ritter parle d'un développement « indigène » limité par les frontières naturelles, cela s'entend, en un sens, avec la portée du potentiel : toutes les parties du pays. Cis-

1. *Erdkunde*, 15e partie, 1re section, p. 10 s.

jordanie et Transjordanie d'abord, mais aussi Cisjordanie du sud et Cisjordanie du nord, étaient à certains égards séparées les unes des autres, de sorte que le mot « indigène » s'applique, en réalité, à des cercles de plus en plus restreints, circonstance d'une importance capitale pour bien comprendre l'évolution politique d'Israël. Non seulement un état unifié ne put s'établir à titre durable, mais cette unification fut finalement rendue impossible.

Par les artères commerciales, ce n'étaient pas seulement des produits matériels qui s'introduisaient en Palestine. Partout en ce monde où il y a échange de marchandises, il y a aussi échange de pensées; les allées et venues des valeurs spirituelles sont inséparables du trafic des denrées. Les hommes et les choses arrivent et s'en vont en suivant les mêmes voies. Les voies d'accès par lesquelles les Israélites eux-mêmes pénétraient en Palestine, et qu'employèrent tour à tour les marchands importateurs de produits d'origine étrangère fort diverse, sont celles-là même que les Juifs devaient reprendre plus tard pour quitter leur pays et devenir commerçants à leur tour en d'autres contrées où, à la longue, toujours plus adonnés au négoce, ils se fixeraient. Jérusalem, la « porte des peuples[1] » comme Ezéchiel l'appelle une fois, en sa qualité de point de passage des caravanes en route pour le marché mondial tyrien, devait devenir la porte de sortie des Juifs se dispersant parmi les peuples. C'est ainsi que, finalement, a position naturelle de la Palestine fut le facteur déterminant de la diaspora juive.

Il reste un domaine où ce pays se manifesta à peu près impuissant à exercer sur ses habitants une action stimulante, nous avons nommé les arts. « Les cimes dénudées, privées de forêts, les pentes partiellement cultivées, les plaines, où l'herbe et les fleurs ne croissent qu'au printemps, le reste du temps d'aspect sombre et brûlées par le soleil, la végétation éteinte en été et à l'automne, voilà au total une perspective prosaïque, un paysage qui distille ennui et fatigue. Où le paysan cananéen aurait-il

1. 26, 2.

appris ce qu'est la beauté[1] ? » Le bon connaisseur de la Palestine à qui ces mots sont empruntés, continue en se demandant quelle place eussent trouvée là les divinités riantes des Hellènes. Il fallait à ces figures épanouies de l'Olympe un milieu tout autre que le sévère terroir de la Palestine. Et cependant, même au point de vue religieux, ce pays a donné, à sa manière, d'actives impulsions. Sa plus grande originalité éducatrice consiste peut-être en ce que, sa fertilité dépendant étroitement de la pluie, il inclina d'emblée ses habitants à mettre une absolue confiance dans le don du ciel. Or, les spécialistes de la géographie économique et humaine corroborent l'expérience en vertu de laquelle plus l'homme voit la réussite de son travail soumise à la régularité des phénomènes naturels en face desquels il reste impuissant, plus il se dévoue à a divinité. Aussi l'image du campagnard qui attend les fruits précieux du sol jusqu'à ce que pluie précoce et pluie tardive lui soit accordées[2], est-elle bien celle du pieux Palestinien : je ne te laisserai pas aller, dit-il à Dieu, que tu ne m'aies béni[3].

1. Benzinger, *Hebräische Archäologie*[2], 907, p. 19.
2. Jacq. 5, 7.
3. Cf. Genèse, 32, 27.

CHAPITRE II

LA CIVILISATION PRÉISRAÉLITE EN PALESTINE

I

Introduction

L'étude de la civilisation d'Israël découvre depuis quelques dizaines d'années un horizon puissamment élargi. Aussi longtemps qu'on disposa à cet effet des seules sources écrites, on ne put guère connaître que l'époque à laquelle on croyait devoir attribuer ces documents, et la critique aussi bien que l'hypercritique s'appliquaient à ne pas reporter cette époque trop en arrière. Tout ce que l'on pouvait dire alors à propos d'une civilisation préisraélite se réduisait à ce qui semblait résulter de la littérature israélite, en lisant à travers les lignes. Aujourd'hui, ce sont les pierres qui parlent; les beaux résultats des fouilles palestiniennes autorisent des espérances plus belles encore pour l'avenir. D'ailleurs, en dehors de ce pays, tout d'abord en Egypte, mais aussi en Babylonie et en Assyrie, puis, depuis quelques années en Asie-Mineure, à Boghaz-koï, capitale de l'ancien royaume des Hittites, on doit à la pioche des archéologues des résultats tels qu'une lumière inattendue, toute nouvelle, en rejaillit sur la préhistoire de la Palestine.

Tandis que les fouilles égyptiennes remontent jusqu'aux dernières années du xviiie siècle, et celles de la Mésopotamie à l'an 1843, la Palestine ne fut pas attaquée avant

les soixante dernières années, Ce sont les Anglais qui en prirent l'initiative heureuse. Leurs premiers efforts, entre 1860 et 1870, visaient à explorer le sous-sol de Jérusalem, où ils n'ont pas cessé jusqu'à présent de poursuivre et de renouveler leurs fouilles.

On peut considérer comme un tournant dans cette histoire, et presque comme un recommencement, l'année 1890. Car ce fut alors que, pour le compte de la *Palestine Exploration Fund* d'Angleterre, Flinders Petrie, déjà célèbre par ses découvertes en sol égyptien, se mit à fouiller celui de Tell el-Khesi, vraisemblablement sur l'emplacement de l'ancienne ville de Lakhis, la première place forte de la chephéla juive[1]. Bientôt lui succéda Frédéric Jones Bliss, qui continua jusqu'en 1893 l'œuvre brillamment commencée[2]. Après avoir consacré quelques années aux fouilles de Jérusalem, cet archéologue s'associa de 1898 à 1900 avec R. A. Stewart Macalister pour sonder quatre autres collines de la chephéla, celles de : Tell es-Safi, peut-être l'ancienne Gat[3] des Philistins, Tell Sakariyé, peut-être Aséka de l'Ancien Testament[4], Tell Sandakhanna, l'ancienne Marésa[5], et Tell ed-dchudéyidé[6]. Le plus grand succès des fouilles anglaises fut, à partir de 1902, la découverte par Macalister de Tell Dchézer, la forteresse de Gézer, souvent nommée, qui se trouvait à l'entrée de la montagne de Juda[7].

1. Lakhis avait été une ville royale cananéenne (Josué 10, 3). Conquise par Josué (Josué 10, 31 ss.; 12, 17), elle devint juive (15, 39). Roboam la fortifia (II Chron. 11, 9; cf. Michée 1, 13). Tour à tour Sanchérib (II Rois 18, 14, 17; 19, 8) et Nébucadnezar (Jérém. 34, 7), l'assiégèrent. C'est là que le roi de Juda Amasia, fuyant les conspirateurs, avait été rejoint et tué (II Rois 14, 19). Après l'exil Lakhis est nommée : Néhém, 11, 30. — Cf. Flinders Petrie, *Tell el Hesy*, Londres, 1891.

2. Cf. F. J. Bliss, *A Mound of many Cities or Tell el Hesy excavated*. Londres, 1894², 1898.

3. Pour l'histoire de Gat, cf. dans l'Ancien Testament notamment I Sam. 5, 8 s.; 6, 17; 27, 2 ss. (21, 11 ss.); I Chron. 18, 1; II Chron. 11, 8; II Rois, 12, 18; Amos 6, 2; II Chron. 26, 6.

4. Josué 10, 10 s.; 15, 35; I Sam. 17, 1; II Chron. 11, 9; Jérém. 34, 7; Néhém. 11. 30.

5. Josué 15, 44; Michée 1, 15; I Chron. 2, 42; 4, 21; II Chron. 11, 8; 14, 8 s., 20, 37; I Macchab. 5, 66. II Macchab. 12, 35.

6. Cf. Bliss and St. Macalister, *Excavations in Palestine during the years 1898-1900*, Londres, 1902.

7. Ancienne ville royale cananéenne (Josué 10, 33; 12, 12), Gézer resta en la possession des Cananéens (Josué 16, 10; Juges 1, 29), jusqu'à ce que le Pharaon d'Egypte, beau-père de Salomon, la conquit et la donnât en dot à sa fille; là-dessus, Salomon la fortifia de nouveau (I Rois 9, 15-17) Gézer joua un rôle particulier lors des luttes contre les ennemis de l'ouest (II Sam. 5, 25; I Chron. 14, 16; 20, 4) et encore au temps des Macchabées (I Macchab. 4 15; 7, 45; 9, 52; 13, 43 ss. etc.). — Cf. R. A. St. Macalister, *The excavations of Gezer*, 1902-05 et 1907-09, 3 vol. Londres, 1912. Vulgarisation : Macalister, *Bible Sidelights from the Mounds of Gezer*, Londres 1906 (En allemand par Hashagen, *Streiflichter zur biblischen*

Les chercheurs allemands se virent ainsi stimulés, quoique dès, les environs de 1880, Hermann Guthe avait obtenu à Jérusalem de premiers résultats notables, sur l'initiative de la *Deutsche Palästinaverein*[1]. Comme champ d'activité, ils choisirent le nord du pays, la plaine de Megiddo. Ernest Sellin, alors à Vienne, maintenant à Kiel, entreprit avec l'appui de l'Académie viennoise des Sciences et de généreux donateurs privés l'exhumation de Tell Ta'annek, le Taanakh de l'Ancien Testament[2] (1902-03 et 1904)[3]. Suivit en 1903-1905 celle de Tell el-Moutesellim, l'ancienne Megiddo[4], sous la direction de l'architecte-conseiller G. Schumacher, et le patronage de l'empereur d'Allemagne et de la Société allemande orientale; c'est ainsi que fut organisée la « Deutsche Palästinaverein[5] ». A partir de 1907, Sellin se consacra à la mise au jour de Jéricho[6].

L'année suivante, une expédition américaine, venue de l'Université Harvard, commença à creuser l'antique colline de Samarie[7]. Les Anglais restaient fidèles au sud-ouest du pays; en 1911 et 1912 ils abordèrent 'Ain Schems, l'ancienne Bet-Chémech, à peu près à égale distance de Jérusalem et de la côte[8]. De nouveau, avec l'aide de l'Académie de Vienne, Sellin entreprit en 1913 d'exhumer Sichem[9]. La guerre est venue suspendre tous ces travaux.

Ce n'est pas hasard que presque tous les emplacements

Geschichte aus der altpalästinensischen Stadt Geser, Wismar, Mecklembourg, 1907. — En 1922, un archéologue français M. Raymond Weill a découvert à Gézer de nombreuses tombes datant de l'âge du bronze et du fer. (*Note du traducteur*).

1. Guthe, *Ausgrabungen bei Jerusalem*. Zeitschr. d. Deutsch.-Palästinavereines 4, 1881, p. 115-119; 5, 1882, p. 7-204, 371-378.

2. Josué 12, 21; 17, 11; 21, 25; Juges 1, 27; 5, 19; I Rois 4, 12; I Chron. 7, 29.

3. Cf. E. Sellin, *Tell Ta'annek*. Denkschriften der K. Akademie der Wissenschaften zu Wien. Phil.-hist. Klasse. B. 50, abt. 4. Vienne, 1904. Le même, *Eine Nachlese auf dem Tell Ta'annek*. *Ibidem*. B. 52, 1906.

4. Josué 12, 21; 17, 11; Juges 1, 27; I Rois 4, 12; 9, 15; II Rois 9, 27; 23, 29 s.; I Chron. 7, 29; II Chron. 35, 22; Zachar. 12, 11.

5. Cf. *Tell el Mutesellim, Bericht über die 1903 bis 1905 veranstalten Ausgrabungen*. I Band : Schumacher, *Fundbericht*, édité par Steuernagel, Leipzig, 1908.

6. E. Sellin et C. Watzinger, *Jericho die Ergebnisse der Ausgrabungen*, 1913

7. L'exposé définitif de ces fouille n'a pas encore paru (1919). Cf. en attendant Kittel, dans *Theol. Literaturblatt*, 1911, nos 3 et 4. Thiersch *Zeits. d. Deutsch. Palästinaver.* 36, 1913 p. 49 ss.

8. Pour l'emplacement et l'histoire de Bet-Chémech, cf. Josué 15, 10; I Sam. 6, 12 ss.; I Rois 4, 9; II Rois 14, 11, 13; II Chron. 28, 18. Cf. Thiersch, *Zeitschr. d. Deutsch. Palästinaver.* 36, 1913, p. 60 ss. 37, 1914, p. 61.

9. *Anzeiger der phil.-hist. Klasse der k. Akademie der Wissenschaften zu Wien*, 4 mars (année 1914, n° 7). — Comme exposés d'ensemble des fouilles récentes en Palestine, nommons : Hugues Vin-

des fouilles portent le nom de Tell. Tell signifie en arabe : colline; les collines dont il s'agit en l'espèce sont d'une nature particulière. Leur profil presque géométriquement conforme à la ligne droite, et la déclivité graduelle de leurs pentes les distinguent, dès le premier coup d'œil et même à distance, de toute élévation naturelle et laissent soupçonner quelque chose de la structure artificielle ainsi recouverte. En outre, au printemps, ces collines se revêtent d'herbe verte, à la différence des montagnes dénudées qui ne doivent rien qu'à la nature. Ce que, pour le profane, la mise au jour de ces ruines entassées a peut-être de plus étonnant, c'est la sûreté presque déconcertante avec laquelle on y peut distinguer chacune des couches superposées correspondant aux occupations successives du même emplacement. Aussi, dans la plupart des cas, parle-t-on d'un nombre précis de villes s'élevant les unes sur les autres : trois à Tell es-Safi, quatre à Tell el-Dchoudéyidé, cinq à Gézer, huit à Tell el-Moutesellim, huit principales à Tell el-Khesi, où se trouvent en outre trois couches inférieures, « subcities ». Si les couches successives se distinguent toutes si nettement, cela ne résulte pas seulement des destructions violentes au cours d'hostilités guerrières — qui, certes, n'ont pas manqué, — mais cela s'explique aussi par le peu de consistance des anciennes constructions en briques séchées et par la fréquente défectuosité des fondations. Le tableau final du sermon sur la montagne[1], suffit à attester que précisément les fondations font défaut aux bâtiments élevés sur le territoire palestinien, que les pluies hivernales détrempent profondément et où de violentes tempêtes ébranlent une maison jusqu'en son sous-sol. Cela étant, les dangers inhérents à une architecture aussi légère se sont manifestés encore

cent, *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1907 (2e mille, 1914 [note du traducteur]). — Thiersch, *Die neueren Ausgrabungen in Palästina*. Archäolog. Anzeiger zum Jahrbuch des Archäol. Instituts, 1907-1909. — Gressmann, *die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament* (Religionsgesch. Volksbücher 8, 10), 1908. — Thomsen, *Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden* (Aus Natur und Geisteswelt, 260) (²1908). — Le même *Kompendium der palästinensischen Altertumskunde* 1913, § 3. — Karge, *Die Resultate der neueren Ausgrabungen und Forschungen in Palästina* (Bibl. Zeitfragen. heft 8, 9), 1910. — Macalister, *A History of Civilisation in Palestine*, 1912. — Kittel, *Geschichte des Volkes Israel* 1³, 1916, I Buch, chap. 4.

1. Matth. 7, 24-27. Cf. Ézéch. 13, 13 s.

il y a quelques années à Nazareth, lorsqu'une terrible tempête fit écrouler vingt-cinq habitations[1]. Qui sait si le tableau épouvantable qu'a découvert une fouille de Taanak ne s'explique pas par les mêmes causes? Dans une maison effondrée, apparut le cadavre d'une mère de famille (car ce qui suit permet de qualifier ainsi le squelette féminin en question), avec cinq enfants de quatre à seize ans. Près d'elle il y avait un couteau et divers récipients, de ceux qui servaient habituellement à contenir des aliments. Sans doute elle était occupée à préparer le repas de la maisonnée lorsque survint la catastrophe[2]. Le squelette portait, aux places habituelles, bijoux et amulettes sans que rien y manquât : s'il y avait eu attaque par des ennemis, ceux-ci n'auraient apparemment pas manqué de s'approprier les objets de prix. A terre gisait encore la statue de bronze de la déesse qui avait dû être la patronne protectrice de cette famille infortunée !

L'argile des murs abattus se mêlait tout naturellement aux déchets entassés sur les chemins — la boue des rues est proverbiale dans l'Ancien Testament[3]. Ainsi se constituait peu à peu la couche qui tenait ensevelie toute une civilisation et formait le terrain où allait s'en élever une nouvelle.

Mais où trouver l'indice qui permette de déterminer approximativement l'âge de chaque couche? C'est un cas exceptionnellement favorable lorsque l'étage mis au jour apporte avec lui de quoi le dater avec précision : à Lakhis, par exemple, on a trouvé sur une lettre les noms d'individus connus par ailleurs; à Samarie, un vase d'albâtre portait celui d'Osorkon II d'Egypte (874-853). En outre, des points de repère plus ou moins sûrs, au moins quant au *terminus a quo*, sont présentés par les nombreux scarabées, dont l'âge s'établit en quelque mesure d'après les découvertes égyptiennes. D'autre part, en Palestine comme dans divers pays, la pierre, le bronze ou le fer qui forme la substance des objets trouvés, permet de dé-

1. Furrer, *Wanderungen durch das heilige Land*[2], 1891, p. 308.
2. En l'espèce, naturellement, il a pu s'agir d'un tremblement de terre?
3. Cf. Esaïe 5, 25; 10, 6; Michée, 7, 10; Zacharie 9, 3; 10, 5; Ps. 18, 43.

terminer les grandes époques auxquelles ils remontent respectivement. Mais il importe de remarquer que la pauvreté du pays en métal y a maintenu relativement plus longtemps qu'ailleurs l'usage du silex. Enfin et surtout, l'étude approfondie du développement de la céramique et la comparaison des objets importés en Palestine dont l'âge est connu, et de ceux qui y furent librement imités, restent le moyen principal d'apprécier approximativement l'époque à laquelle appartiennent les couches contenant ces pièces d'argile. Lorsqu'on atteint le rocher dénudé, on a la preuve d'être parvenu jusqu'à la première immigration. On a ainsi atteint en partie l'âge de la pierre; et là, pour la Palestine comme ailleurs, l'obscurité qui enveloppe ces temps préhistoriques commence en quelque mesure à s'éclairer.

II

Temps préhistoriques

Le sol palestinien s'est montré aussi riche que d'autres en pierres taillées (silex)[1]. Les premières découvertes faites dans les environs de Jérusalem, surtout en région montagneuse tant à l'ouest que — plus encore — à l'est du Jourdain, nous ramènent jusqu'à la plus ancienne période de l'âge paléolithique[2]. Est-ce par hasard que les races légendaires de géants, les « Rephaïm » d'autrefois, dont les Israélites croyaient avoir gardé le souvenir, passaient pour avoir habité précisément les contrées dont proviennent la plupart de ces découvertes, c'est-à-dire la plaine dite des Rephaïm, au sud-ouest de Jérusalem[3], et la Transjordanie[4]? Le climat favorable paraît leur avoir permis de résider à ciel ouvert. A en juger par les

1. Cf. Blankenhorn, *Ueber die Steinzeit und die Feuersteinartefakte in Syrien-Palästina*. Zeitschr. für Ethnologie 37, 1905, p. 447-468. Le même, *Zeitschr. d. Deutsch. Palästina Vereines* 35, 1912, p. 134 ss.

2. Ou âge chelléen, au sens large, caractérisé par la hache de silex taillé en forme d'amande.

3. Cf. Josué 15, 8; 18, 16 etc.

4. Cf. Deutér. 2, 11, 20 s.; 3, 11; Josué 12, 4.

fouilles de la période paléolithique la plus récente[1], les migrations humaines se répandirent peu à peu jusque dans les vallées et les plaines côtières. Chasseurs et pêcheurs, ces antiques habitants vivaient du produit de leurs expéditions; ils avaient pour abris les grottes, les cavernes[2], et peut-être déjà des huttes primitives, faites de branchages ou de peaux d'animaux sauvages[3]. Ces peaux leur servaient aussi de vêtements; ils les cousaient sans doute grossièrement à l'aide d'aiguilles d'os, dont quelques-unes ont été retrouvées; ils ne savaient pas encore tisser. Pas trace de poterie. Pas davantage de vestiges d'agriculture ou d'élevage. Par contre, des écailles percées, spécimens les plus anciens de parure, sont en même temps des amulettes[4].

La première apparition d'outils aiguisés, spécialement haches et couteaux, caractérise l'âge néolithique, quoiqu'elle ne se place pas dès son début, car il faut tenir compte d'une longue période de transition entre le paléolithique et le néolithique. Alors commence la poterie, travail encore purement manuel, effectué sans tour et sans ornementation. L'époque néolithique ultérieure, déjà mieux connue, grâce notamment aux fouilles de Gézer, manifeste un progrès général. La caverne est encore l'habitat naturel de l'homme. Ce sont les fouilles de Marésa qui ont mis au jour la plus grande étendue de cavernes, mais il est difficile d'attribuer une date à ces espaces souterrains divisés en multiples cellules (Macalister découvrit dans une seule caverne soixante chambres au moins), et dont les dimensions sont parfois énormes (jusqu'à 120 mètres de longueur et 24 mètres de hauteur).

1. Ou périodes dites du moustérien et du solutréen inférieur ou éburnéen. Les objets trouvés dans la caverne d'Antelia (Liban) se rattachent au magdalénien mais sans atteindre à la perfection des produits du magdalénien français.

2. On s'est plu à expliquer par : « habitants des cavernes » (en hébreu *khôr* signifie caverne) le nom des « Horites », donné aux plus anciens habitants d'Edom, qui possédaient les montagnes du sud de la mer Morte, où les cavernes sont nombreuses (Genèse, 14, 6; 36, 20 ss.; Deutér. 2, 12, 22). Mais cette étymologie doit être faite après coup et artificielle. Il serait plus indiqué de rapprocher « Horites » de « Kharau », désignation égyptienne de la Syrie du sud. Par contre, une combinaison de Hugo Winckler : Horites-Kharri (Ariens?) attestés à Boghazkoï, à cause du caractère sémitique des noms propres horites, est très douteuse. Cf. Kittel, *Geschichte*[3], p. 38 ss.

3. Les animaux étaient l'aurochs européen, l'aurochs proprement dit, le daim, le rhinocéros à toison laineuse, l'ours de Syrie et le sanglier.

4. Les amulettes, habituellement, sont percées pour pouvoir se suspendre

Dans la montagne où s'élevait la ville de Gézer, Macalister a exploré minutieusement quarante-quatre cavernes. Partout on reconnaît comment l'homme s'applique à progressivement approprier à ses besoins croissants ce que la nature ne lui offre qu'à l'état imparfait. Déjà, avec sa hache de pierre, il travaille les parois de la caverne. Déjà, dans la conformation donnée à l'ouverture, se montrent l'examen et la réflexion. Quelques degrés marquent le chemin, tandis qu'un couloir aussi étroit que possible assure la sortie. C'est par là aussi que pénètre la seule lumière qui éclaire parcimonieusement la caverne. Dans les grottes de Megiddo, au contraire, de petites lampes disposées sur des niches murales donnaient une lumière artificielle. A Gézer il arrive que deux ou trois cavernes sont réunies par une porte. Dans certains cas, il reste des traces de la peine que les habitants avaient prise pour dériver les eaux de pluie, tandis qu'on rencontre, en une caverne, une citerne destinée à les recueillir. En général, la pierre calcaire blanche n'opposait pas de difficulté considérable même aux outils primitifs. Dans une caverne de Gézer, la partie supérieure du mur a été polie de manière à former une frise, où, parmi divers griffonnages, on distingue des dessins primitifs : silhouettes de vaches, de buffles, de cerfs; d'ailleurs, ces essais ne supportent pas la comparaison avec les dessins correspondants auxquels se livraient les habitants des cavernes françaises ou espagnoles.

Il est également possible de se représenter ce que furent les premiers ustensiles de ménage. Il y a des vestiges de petits couteaux en silex, qui devaient servir à découper la viande, des scies, des racloirs, des haches, des ciseaux, ainsi que des pesons de fuseaux montrant qu'on se livrait aux premiers essais de tissage; ailleurs, des débris de simples poteries, dont le poids et la perméabilité trahissent encore l'insuffisance. Mais là aussi, le sens artistique primitif se fait jour en même temps : on commence à donner de l'importance à la forme, et l'on cherche à orner les ustensiles de tous les jours pour les rendre plus agréables.

La fabrication en est encore toute manuelle; même les formes les plus achevées laissent voir la trace des doigts. L'ornementation est surtout linéaire : traits, réseaux, échelles, damiers, spirales, etc., soit gravés (incisés) dans l'argile polie à l'aide d'instruments de pierre pointus ou dentés, soit peints d'un rouge cru sur un fond blanc jaunâtre. De l'usage de porter plusieurs cruches attachées à un cordon, on voit naître les premiers colliers ou bandelettes qui se portaient en parure autour du cou[1].

La cruche d'argile est munie en son milieu d'une anse ondulée, qui permet de la porter plus aisément. D'autre part, les crocs en pierre des charrues et les lames des faux nous laissent entrevoir les débuts de l'agriculture ; c'était avant tout la culture du blé. Pour le moudre, on se sert de moulins primitifs, consistant en une pierre circulaire au-dessus de laquelle la main de l'homme en agite une seconde, de forme cylindrique. Il résulte de la découverte de squelettes de vaches, brebis, chèvres, porcs et peut-être d'ânes, que l'élevage a suivi l'agriculture. On trouve parfois des amoncellements de pierres, qui ont dû servir notamment à la préparation des repas. Ces pierres étaient chauffées au feu, et l'on posait sur elles la viande ou la pâte, ou on les jetait dans l'eau où la viande devait cuire, après les avoir fortement chauffées, et elles lui communiquaient leur chaleur[2]. D'autres pierres pouvaient servir d'armes, à lancer aux animaux sauvages ou aux ennemis. Ce n'est donc pas par hasard qu'à Megiddo deux cents pierres se trouvaient entassées dans une tour fortifiée. Pour se protéger contre l'extérieur, pour autant que cela restait nécessaire, la forteresse s'élevant sur des rochers à pic et à peu près inaccessibles, on utilisait encore de petits murs de pierres, parfois avec un rempart avancé, construits en terre compacte et munis d'une contrescarpe garnie de pierre. Ces murailles n'intervenaient que si l'on avait quitté l'abri des cavernes; en effet, on voit de place

1. L'usage exista aussi de suspendre des objets d'argile à des colliers ou bandelettes; il semble que les agrafes actuelles l'attestent encore.

2. Sur cette coutume, cf. Jacob, *Altarabisches Beduinenleben nach den Quellen geschildert*[2], 1897, p. 90.

en place sur le rocher dénudé les traces de huttes primitives faites d'argile, de paille et de roseaux.

A l'époque néolithique, les habitants de Gézer avaient coutume d'incinérer les cadavres. Parmi les découvertes les plus intéressantes de Macalister, figure une caverne crématoire primitive dont la cheminée perçait le rocher. Les parois noircies par la fumée et la couche épaisse de cendres mêlées de fragments d'os témoignent encore de la destination première de cette caverne. Parmi les ossements qui subsistent, on a trouvé non seulement de nombreux ustensiles d'argile, qui ont dû contenir ce dont les défunts avaient, estimait-on, matériellement besoin — signe de la croyance à une certaine survivance, — mais aussi un os d'animal, dont la perforation donne à penser qu'il servait d'amulette. Dans la même caverne, une idole de pierre doit également n'être autre chose qu'une amulette. Elle appartient à peu près au même stade du développement qu'une découverte de Megiddo : la tête et le torse sont simplement indiqués par des traits ou encoches dans le calcaire peu consistant. Une idole analogue, de Tell es-Safi a du moins la tête plus nettement dessinée. D'ailleurs, pour se faire une idée de la religion de ces Palestiniens néolithiques, il importe surtout de considérer les sortes de « cupules à orifices » qu'on a découvertes dans beaucoup de fouilles, surtout sur les rochers de Pétra[1], l'ancienne ville des Edomites[2] et plus tard la capitale des Nabatéens. Tantôt plus rares, tantôt plus abondants — à Gézer, par exemple, sur une surface rocheuse de 27 m. 5 × 24 m. 4, il n'y en a pas moins de quatre-vingt trois; à Tell ed-Dchoudeyidé, plus de cent sur un espace de 48 m. 25 × 36 m.,— ces récipients sont aussi plus ou moins étroits ou larges : à Gézer, leur diamètre varie de 0. m. 15 à 2 m. 44. Rectangulaires ou circulaires, ils varient aussi en profondeur; à Megiddo, celle des plus petits n'est que 0 m. 03. Quelquefois leurs

1. Cf. Dalman, *Petra und seine Felsheiligtümer*, 1909, p. 61, 81, 140, 222 ss., etc.

2. Sur l'identité de Pétra et de Séla (II Rois 14, 7), cf. entre autres Ed. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, 1906, p. 388 s. En sens différent, Gressmann (*Commentaire du livre des Rois*).

dimensions en font de véritables fosses, qui servent d'accès à la caverne située sous le rocher. Souvent aussi ces cupules sont reliées entre elles par des rigoles. En somme, il n'y a pas lieu de douter de leur caractère artificiel, alors même que certaines cavités irrégulières sont plus probablement d'origine naturelle. L'ensemble a donné lieu à de vives discussions scientifiques[1]. Il est hors de doute que maintes fois les cupules à orifices avaient une destination tout utilitaire : réservoir d'eau de pluie, mortier à blé, pressoir à huile ou à vin, abreuvoir, auge, ou simplement joints des pilotis qui servaient à la construction des huttes, etc. Mais d'autre part, ainsi que les parallèles ethnologiques aident à l'admettre, le sens cultuel est incontestable dans beaucoup de cas; le sytème des rigoles permet de conclure qu'elles servaient, entre autres usages sans doute, à conduire les liquides des libations jusque dans l'intérieur de la pierre ou du sol pour les êtres qui y habitaient[2]. Ceux-ci pouvaient être tantôt l'esprit altéré d'un mort — car les morts souffrent surtout de la soif[3], — tantôt un véritable esprit chthonien; entre l'un et l'autre la délimitation est souvent assez imprécise. L'hypothèse du breuvage destiné à l'esprit d'un mort est la plus naturelle lorsque les cupules se trouvent à l'entrée d'une caverne ayant servi de tombe, mais il resterait à savoir dans quelle mesure le liquide apporté avait un caractère sacré, c'est-à-dire était au sens propre une offrande, un« sacrifice». Il se peut que viennent à l'appui de cette interprétation les cupules pratiquées sur la surface verticale de la pierre; n'ont-elles pas imité les tables votives originairement horizontales? La caverne de Gézer, sous son couvercle de rocher parsemé de quatre-vingt-trois cupules, fut certainement un lieu saint, car on y a découvert de nombreux ossements de porcs; comme à Babylone et dans l'ancienne Grèce par exemple, cet animal semble avoir été celui que l'on sacrifiait avec pré-

1. Voir entre autres Kittel, *Studien zur hebräischen Archäologie und Religionsgeschichte*, 1908, p. 118 ss.; Dalman, *Palästinajahrbuch* **4**, 1908, p. 23-53; Gressmann, *Dolmen, Masseben, Napflöcher*, Zeitschr. f. Alttestam. Wiss. **29**, 1909, p. 124-128.

2. Voir encore Juges **6**, 20.

3. Cf. entre autres les pièces justificatives citées par Torge, *Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im Alten Testament*, 1909, p. 133 ss.

dilection. Cela même explique bien que plus tard, de leur point de vue yahviste, les Juifs aient tenu le porc pour impur, de même que l'Eglise chrétienne condamnera la consommation de la viande du cheval parce que les Germains encore païens avaient offert des chevaux en sacrifice.

D'autres monuments préhistoriques ont été considérés comme des sanctuaires; ce sont les dolmens. Moins nombreux à l'ouest du Jourdain, ils abondent en Transjordanie[1]. Mais leur forme normale, deux pierres verticales et latérales avec consoles, délimitant un étroit rectangle et recouvertes d'une dalle[2] (ou de plusieurs), semble indiquer que ces dolmens imitaient d'abord les tombeaux disposés dans le roc; « chambres de pierre », ils servaient primitivement de tombeaux. On comprend dès lors pourquoi ils se trouvent en grand nombre à l'est du Jourdain, où font défaut les grottes naturelles des rochers. Eux aussi présentent des cupules sur leurs pierres latérales, et la vraie destination n'en est guère douteuse : elles recevaient les boissons destinées aux morts. Outre certains amas de pierres (*cairns*[3]), les cercles de pierres ou cromlechs, parfois associés aux dolmens, sont peut-être aussi des tombeaux préhistoriques; plusieurs localités palestiniennes s'en sont approprié le nom : Gilgal (cercle [de pierres])[4]. Aujourd'hui encore, les Bédouins de l'est du

1. Cf. l'instructif relevé des monuments mégalithiques de Palestine sur la carte de Vincent, *Canaan*, p. 395. Mader, *Megalithische Denkmäler im Westjordanland*. Zeitschr. f. Deutsch. Pälast. Ver. 37, 1914, p. 20-44. Von Gall (*Allisr. Kultstätten*, p. 83, 91) suppose que les grands amas de pierre de la vallée d'Akhor (Josué 7, 26) et devant Aï (Josué 8, 29) étaient des dolmens.

2. De là vint l'illusion d'une table-autel. De même en Europe occidentale on a voulu voir dans les dolmens les autels des druides; on a renoncé avec raison à cette hypothèse. Cela n'exclut pas la possibilité de considérer les sept autels de l'histoire de Balaam (Nombres, 23, 1, 14, 29) comme d'anciens dolmens. On croit même pouvoir encore les identifier en partie (Kahle, *ouv. cité*, p. 26).

3. « On appelle les tertres funéraires « cairns » lorsqu'ils sont faits de pierres de faibles dimensions. » (Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* 4, p. 467*a*).

4. Indépendamment du Gilgal bien connu, entre le Jourdain et Jéricho, aujourd'hui Tell Gelgoul, il y en eut, semble-t-il, au moins un autre, le Gilgal où Elie et Elisée réunissaient leurs partisans (II Rois 2, 1 ss.; 4, 38) et dont, plus tard, les prophètes combattirent le culte corrompu (Amos 4, 4; 5, 5; Osée 4, 15; 9, 15; 12, 12; voir aussi Deutér. 11, 30); on peut le chercher actuellement soit à Goulegil, à l'est de Sichem, soit à Gilgilya, au sud-ouest de Silo (voir par exemple Buhl, *Geographie des alten Palästina*, 1896, p. 171, 202 s.). D'ailleurs les cromlechs palestiniens ne se trouvent pas uniquement dans les localités appelées Gilgal. Ainsi le comte de Mülinen décrit un cromlech de la région du Carmel : « Ses dimensions — presque 60 m. de diamètre — dépassent de beaucoup celles de tous les autres monuments analogues trouvés dans ce pays. Il comprenait deux rangs

Jourdain aiment à entourer leurs tombeaux d'une rangée de pierres, ne serait-ce que pour en écarter les bêtes fauves. Le fait que les mêmes localités ont eu des sanctuaires importants à l'époque historique conduit aisément à admettre, étant donné l'esprit conservateur bien connu qui règne en ce domaine, que les tombeaux mégalithiques étaient le lieu de pratiques cultuelles, et peut-être même conféraient à ces localités leur sainteté. Quant aux menhirs, soit bruts, soit grossièrement taillés, il est difficile de déterminer si ces monolithes, isolés pour la plupart, se rattachent aussi au culte des morts. En eux-mêmes, ils pourraient aussi bien avoir été considérés comme l'habitation de n'importe quel autre esprit. C'est précisément dans l'Asie antérieure que le rapport entre pierre et *numen*, pour nous difficile à concevoir, se rencontre très fréquemment. Aussi Clément d'Alexandrie peut-il attribuer simplement aux Arabes par exemple l'adoration de la pierre. Une intéressante communication de Flinders Petrie permet de voir comment se maintint jusqu'à nos jours dans l'esprit des Palestiniens une appréciation identique, qui se trouvera attestée de nouveau dans la suite de notre étude : « Une pièce de terre située entre deux maisons du village de Boureyr, d'où venaient mes ouvriers pour les fouilles de Lakhis, était fermée par devant d'un mur de pierre; sur ce tertre inexploré les herbes poussaient à foison. Sur un des côtés du mur était une brèche traversée par une moulure, qui me rappela aussitôt la corniche munie de trous analogues dans le temple préhistorique de Hagiar Kim à Malte. Sur la moulure se dressait un cône de pierre, le soubassement d'un moulin romain. Je demandai pourquoi il se trouvait là, mais personne ne voulut me le dire. Par hasard, nous trouvâmes plus tard une autre pierre à moudre du même genre dans les fouilles de Lakhis. Mais, les travaux achevés, je la laissai dans le chantier. Après que nous eûmes voyagé pendant quelques jours,

de puissantes pierres dressées ayant souvent 1 m. 50 de large, sur 0 m. 75 d'épaisseur. On pénétrait au milieu du cercle par un chemin de pierres plates formant peut-être une *via sacralis*. » (*Zeitschr. d. Deutsch. Palästina Ver.* 31, 1908, p. 394).

à ma grande surprise, mon ânier sortit le cône de pierre de sa sacoche et dit qu'il ne pouvait le porter jusque chez moi. Je lui demandai pourquoi il l'avait pris, et à quoi cette pierre pourrait servir, pour qu'il ait cru que cela valait la peine d'en surcharger sa bête pendant deux ou trois semaines de route. Je ne pus obtenir de lui pour toute réponse que ces mots : C'est une bonne pierre[1].

A côté des lieux saints mégalithiques, et peut-être en partie encore associés à eux, se trouvent d'autres constructions de nature cyclopéenne; ce sont par exemple des rues préhistoriques, comme les voyageurs anglais Irby et Mangles en rencontrèrent dès 1818 dans les ruines de Main en pays Moabite, et comme dernièrement le comte de Mülinen en a découvert dans la contrée du Carmel. Ce dernier les décrit ainsi: « Des deux côtés s'élevaient des murs d'une épaisseur allant de 1 m. 25 à 1 m. 50 et d'une hauteur de plus de 1 m 50. Ces murs comprennent de gros blocs sur leur surface et de plus petites pierres dans les intervalles... Entre les murs, la rue proprement dite était aplanie mais non dallée. Sa largeur moyenne était de 6 à 7 mètres; d'après la nature du terrain, elle atteignait parfois 8 mètres ou s'abaissait à 5. Çà et là, on trouve la même disposition pour une rue dont la largeur ne dépasse pas 3 à 4 mètres. Le plus souvent, la rue est tracée en ligne droite, même lorsqu'elle va montant en pente raide, souvent étonnamment à pic. Les dimensions et la solidité de ces voies ont pu permettre à des armées d'y passer et de s'y protéger. En certaines places, où la route s'ouvrait aux migrations, elle était en même temps une véritable fortification. Ailleurs il n'y a plus de doubles murs, mais une simple limite également orthostatique[2]. » Le comte de Mülinen a cru reconnaître une autre forteresse préhistorique dans ce qu'on appelle « Kanzelfestung », également sur le territoire du Carmel[3]. Des constructions de pierre du même genre se trouvent aussi dans l'est du Jourdain. Les restes les plus importants

1. Fl. Petrie, *Researches in Sinai*, 1906, p. 136. Récits correspondants : Curtiss, *Ursemitische Religion im Volksleben des heiligen Orients*, 1903, p. 90 ss.

2. *Zeitschr. d. Deutsch. Palästinavereines* 31, 1908, p. 27. Pour le rapport entre ces rues et un lieu de culte, cf. *ibidem*, p. 46.

3. *Ibidem*, p. 108 ss.

de ces murs de pierre susbistent à Irbid : le côté oriental du Tell, presque entièrement plat à sa partie supérieure, est revêtu d'un mur d'environ 100 mètres de long, qui comprend jusqu'à sept assises de blocs de pierres dont chacune atteint ou dépasse une longueur de 2 mètres[1].

Ces monuments mégalithiques et cyclopéens laissent l'impression d'avoir été l'œuvre d'une grande et forte race. Quoi d'étonnant si Israël a considéré ses ancêtres comme des géants[2] ? Il partage cette croyance avec maint autre peuple ancien ou encore existant. Ainsi, les Germains attribuaient à des géants des temps primitifs la construction de grandes murailles dans leur pays[3]. Aujourd'hui encore, voici ce que racontent par exemple les Canouris de la région soudanaise du Bornou : « Les premiers habitants étaient idolâtres, mais Allah leur avait donné une stature colossale. Ils pouvaient cueillir les fruits sur les palmiers les plus élevés, et lorsqu'ils s'étendaient pour dormir, leurs ventres avaient l'aspect de collines. Ils se rendaient en un jour et demi jusqu'au lac Tchad et revenaient le lendemain avec un éléphant ou un hippopotame sous le bras pour leur dîner. Mais Allah ne leur avait donné que peu de connaissances; ils ne savaient pas combattre. Aussi, lorsque arriva le peuple venu du nord et de l'est, ils furent battus et refoulés dans le désert[4]. » — Cependant, les ossements découverts et examinés dans la caverne crématoire de Gézer sont ceux d'une race humaine de petite taille. Cela indique-t-il que l'ancienne Palestine était peuplée par plus d'une race ? Un autre fait pourrait venir à l'appui de cette hypothèse : tandis que les anciens habitants de Gézer brûlaient leurs morts, les dolmens, monuments mégalithiques dressés verticalement, supposent établie la coutume de l'ensevelissement. Sans doute, il ne serait pas en soi impossible qu'une seule et même race ait alternativement ou même simultanément pratiqué l'incinération et l'inhumation.

1. Thiersch et Hölscher, dans les *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft*, 23, 1904, p. 30.
2. Voir par exemple Nombres 13, 33; Deutér. 2, 10 s.; 9, 2, et la remarque sur les Rephaïm ci-dessus, p. 28.
3. Cf. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*[3], 1905, II, p. 564
4. Hanns Vischer, *Across the Sahara*, 1910, p. 564 s.

Mais dans le cas particulier il doit s'agir plutôt d'une différence de races contemporaines ou se suivant l'une l'autre. D'après les ossements trouvés dans les cavernes de Gézer, on a reconnu que les habitants n'étaient pas des Sémites. Deux reproductions de têtes troglodytes en terre cuite, qui proviennent l'une de Gézer, l'autre de Kiryath-Yearim[1], ont des mâchoires étonnamment proéminentes. Doit-on tenir pour des Sémites les auteurs des travaux mégalithiques qui sont peut-être moins anciens que les petits troglodytes de Gézer ? Cette conclusion serait prématurée. Il convient plutôt de tenir compte d'une double observation : d'une part, les dolmens se rencontrent ailleurs, très particulièrement chez les Indo-Européens; d'autre part, comme le prouvent les récentes découvertes hittites, les Ariens ont traversé l'Asie-Mineure[2]. Dès lors, n'inclinera-t-on pas à admettre qu'au cours de leurs migrations, des Indo-Européens auraient laissé des traces derrière eux en Palestine[3] ? Une objection s'élève cependant : des travaux mégalithiques comme ceux dont il s'agit ne peuvent pas dater d'une occupation temporaire du pays par des peuples étrangers; ils ont nécessairement été entrepris par une population établie là à titre stable[4]. Faudrait-il donc supposer que les Indo-Européens aient séjourné longuement en Palestine ? Ou s'agirait-il de quelque autre race, peut-être hittite-asiatique occidentale ? Ces questions ne peuvent qu'être posées; les données nécessaires pour les élucider font actuellement défaut. Il faudrait aussi que l'étude philologique se trouvât en mesure de déterminer exactement d'où proviennent les noms géographiques qui ne sont pas sémites et dont il existe toute une série en Palestine[5]. Provisoirement, un fait seul est certain : aux temps préhistoriques, des habitants qui n'étaient pas des Sémites ont été établis dans

1. Voir les illustrations dans Vincent, *Canaan*, p. 155 s.

2. Cf. notamment les noms de divinités ariennes, Mitra, Varouna, Indra, Nasatya, dans les documents de Boghazkoï (Winckler, *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft*, décembre 1907, p. 51).

3. Cf. Kittel, *Geschichte*[3], p. 46 ss.

4. Comte de Mülinen, *Zeitschr. d. Deutsch. Palästinavereines* 31, 1908, p. 46.

5. Entre autres, il faut vraisemblablement signaler le nom du Jourdain (cf. ci-dessus, p. 18) qui se retrouve en Crète et dans l'Elide. Cf. Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*[3] I, 2, 1913 § 476 note, p. 705.

ce pays. A côté d'eux et en même temps qu'eux y eut-il des Sémites ? On l'a soutenu formellement, en se référant au témoignage de monuments égyptiens, surtout pour ce qui concerne le sud de la Palestine. C'est peut-être exact. Mais là aussi les recherches sont encore loin d'apporter des résultats définitifs.

Non moins incertaine est l'appréciation chronologique. Pour fixer le commencement de la première époque néolithique, on varie entre 10.000 et de 5 à 4.000; pour le néolithique récent, on part soit de 5.000 à 4.000, soit seulement de 3.500. C'est, en tout cas, vers la moitié du troisième millénaire que l'on arrive, en quelque mesure, à poser les pieds sur le sol historique. Il reste donc auparavant au moins mille années pour placer les différentes manifestations qui subsistent de la première activité humaine à l'œuvre en Palestine.

III

L'ÉPOQUE HISTORIQUE.

On croyait autrefois qu'avant la pénétration des Israélites en Palestine, une seule couche de population avait occupé ce pays. On a constaté qu'il en fut autrement. Tout au moins ne saurait-on plus aboutir aussi vite à cette conclusion. Car un des résultats actuellement les plus sûrs des récentes études consiste à reconnaître que les conditions ethnologiques de la Palestine préisraélite furent sensiblement plus complexes qu'on n'inclinait généralement à le croire il a y peu de temps encore[1]. Il faudra renoncer à l'opinion prédominante qui tenait pour un seul et même peuple les Amoréens et les Cananéens, avec cette seule différence qui veut que Amourru, le pays des Amoréens, désigne plutôt le nord de la Palestine, et Kinakhna ou Canaan, le sud[2]. Il y a plutôt lieu d'admettre

1. Cf. Böhl, *Kanaanäer und Hebräer*, 1911, p. 19.
2. Böhl en particulier, dans l'ouvrage cité, a eu le mérite d'apporter la lumière sur ce point.

que Cananéens et Amoréens désignent deux couches successives de population; les Cananéens semblent avoir été la plus jeune et avoir en partie soumis les Amoréens plus anciens, et refoulé certains d'entre eux dans les montagnes. Devenus ainsi les maîtres du pays, ils lui donnèrent leur nom. Assurément, le passage d'une époque amoréenne à une époque cananéenne n'a rien de bien tranché, car les migrations dont résulta finalement cette évolution ne doivent pas être comptées par dizaines d'années, mais plutôt par siècles. Il ne faut donc pas attribuer à ces deux noms une portée trop absolue. Nous les utilisons seulement pour répartir d'une manière générale l'histoire de la civilisation palestinienne préisraélite en deux étapes, l'une succédant à l'autre à peu près vers le milieu du second millénaire.

A) La période amoréenne.
(Jusque vers le milieu du second millénaire).

Ceux-là même qui croient pouvoir reporter l'apparition des Sémites en Palestine au delà de la moitié du troisième millénaire, sont obligés de reconnaître que ce pays ne semble pas avoir pris son caractère de territoire proprement sémitique avant les environs de l'an 2.800[1]. L'événement décisif à cet égard fut la pénétration des Amoréens. L'importance de cette race ressort déjà du fait que les souverains de la Babylone, au moins ceux de la première dynastie parmi lesquels il y eut Hammourabi, étaient des Amoréens. L'origine de ceux-ci ne semble pas se différencier de celle des tribus sémites en général. On a longtemps admis presque unanimement qu'ils avaient tout d'abord été établis dans la presqu'île arabe. Mais contre cette hypothèse interviennent certains facteurs linguistiques : les plus importants se rapportent aux termes géographiques. Ainsi, il exista un mot sémite primitif pour désigner le fleuve qui coule en permanence, et ce mot ne se rencontre pas en Arabie, tandis que chacune des langues sémitiques

1. Cf. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, 1[3], p. 59.

a formé un mot particulier signifiant : montagne[1]. Dès lors, ne conviendrait-il pas plutôt de rechercher le pays d'origine des Sémites dans une plaine parcourue par des fleuves ? Ceci ferait penser à la Mésopotamie, et peut-être à sa partie inférieure, voisine de la mer, car l'appellation de la mer peut aussi remonter aux origines des Sémites[2]. En ce cas, il s'agirait de la région du golfe Persique. Selon la solution que l'on admet pour ce problème, on se représentera différemment la marche en avant des Amoréens. Ou bien, partis de la presqu'île arabe, ils se dirigent vers le nord, le courant principal se portant ensuite à l'ouest, en Palestine et en Syrie, tandis qu'un élément moins compact se répandait à l'est, en Mésopotamie. Ou bien, venus des environs du golfe Persique, ils pénètrent tout droit en Babylonie, et de là, poussent plus à l'ouest, vers la Syrie et la Palestine. Il ne manque même pas d'indices d'une migration des masses sémitiques du nord au sud[3].

Quoi qu'il en soit, la parenté des populations n'était pas nécessaire pour amener leur réunion entre la Mésopotamie et le « pays occidental ». Ce rapprochement s'explique par un motif plus profond : « Tout état qui s'étend au delà de l'Euphrate et du Tigre, sous peine de rester une puissance continentale en regard du monde de la civilisation européenne et asiatique antérieure, s'efforce nécessairement d'atteindre la Méditerrannée; par là même, il vise à conquérir la côte phénicienne de cette mer, y compris naturellement l'hinterland, c'est-à-dire la Syrie du nord-ouest et la Palestine, car si ces territoires restaient en d'autres mains, il y aurait pour lui solution de continuité[4]. » Ainsi déjà le premier grand conquérant qui régnait en Babylonie au plus tard vers l'an 2.600, Lougalzaggisi, se félicite de ce que son dieu lui a ouvert la route jusqu'à la mer supérieure, c'est-à-dire jusqu'à la Méditerranée. Vers 2.500, Sargon Ier, d'Agadé, le même dont on racontait qu'il fut exposé, récit parallèle à celui

1. Cf. Guidi, *Della sede primitiva dei populi Semitici* (Atti della R. Accademia dei lincei, Rome, 1879). Jacob, *Altarabisches Beduinenleben*[2], 1897 p. 28.
2. Cf. Jacob, *ibidem*.
3. Cf. Procksch, *Die Völker Altpalästinas*, 1914, p. 11.
4. Lehmann-Haupt, *Israel, seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte*, 1911, p. 1 s.

qui concerne Moïse, « franchit » même « la mer occidentale, conquit l'ouest jusqu'à son extrême limite, lui imposa une administration unifiée et y dressa ses statues[1] ». Son fils, Narâm-Sin, suivit ses traces et s'attribua le titre de « roi des quatre parties de la terre ». Bientôt après, Goudea de Lagach peut rapporter que, pour construire ses temples, il s'est procuré des cèdres d'Amanus[2], c'est-à-dire de l'Antiliban, et qu'il a fait venir de puissants blocs de pierre extraits des montagnes de l'Occident. Cinq cents ans plus tard, l'Elamite Koudour-mabouk, père d'un roi de Larsa, vaincu par Hammourabi, s'intitule encore seigneur[3] (?) du pays de l'ouest, et Hammourabi lui-même adopte cette qualité (d'après Ed. Meyer 1958-1916)[4], qu'il transmettra à sa dynastie[5]. Tous ces faits projettent quelque clarté sur l'action des plus anciennes influences babyloniennes en Palestine.

A côté d'elles et remontant aussi haut si ce n'est plus haut encore, se faisaient sentir celles de l'Egypte. D'après la pierre de Palerme, une expédition de vingt navires eut lieu dès le règne de Snofrou, souverain de la quatrième dynastie (environ 2840-2680), pour rapporter du bois de cèdre, évidemment du Liban. Le temple des morts de Sahourê, à Abousir, au sud du Caire, a conservé un relief représentant le retour de la flotte égyptienne revenue de la région du Liban, à l'époque du second roi de la cinquième dynastie (environ 2680-2540) : des prisonniers, reconnaissables comme Sémites à leur barbe, à leurs touffes de cheveux, à leurs tabliers qui descendent jusqu'aux genoux, sont contraints par les soldats égyptiens à s'associer aux acclamations entonnées en hommage à Sahourê. Sous le roi Pepi de la sixième dynastie (aux environs de 2540), fut entreprise une véritable expédition guerrière contre la Palestine; l'épitaphe d'un certain Weni, créature du roi, en parle littéralement ainsi[6] : « Lorsqu'on annonça que,

1. Il s'agit peut-être d'une campagne qui alla jusque dans l'île de Chypre (King, *History of Sumer and Akkad*, 1910, p. 235, n. 1, donne une autre interprétation).
2. Cf. Cantique des Cant. 4, 8.
3. La traduction de « adda » n'est pas certaine.
4. D'autres placent Hammourabi plus anciennement, par exemple Ungnad : 2130-2088 environ.
5. Voir encore l'inscription d'Ammiditana vers 2000 : *Allorient. Texte u. Bilder z. Alten Testam.* 1, p. 108. « roi du pays d'Amourrou ».
6. *Allorient. Texte u. Bilder z. Alten Testam.* 1, p. 234 s.

pour une contestation entre Barbares du pays du nez de la Gazelle[1], des rebelles s'étaient soulevés, j'y passai avec ces troupes sur des vaisseaux et je débarquai à l'extrémité de la chaîne de montagnes[2] au nord (du pays) des habitants des sables[3]. » D'autres campagnes plus anciennes, dont il est question dans la même inscription, ne peuvent pas non plus s'être arrêtées chez les « habitants des sables », c'est-à-dire chez les Bédouins, contre lesquels elles étaient d'abord dirigées, car on y parle, entre autres choses, de figuiers et de vignes qui y furent coupés et de forteresses qu'on y renversa. Il y a plutôt lieu de penser à la Palestine; par surcroît, le précieux document apporte la plus ancienne attestation écrite que nous connaissions sur la culture du figuier et de la vigne dans ce pays. Dans quelle mesure ces expéditions obtinrent-elles des succès durables, on n'en sait rien. Les fouilles de Gézer ont livré au moins un scarabée datant de la sixième dynastie. Il semble qu'ensuite, ce soit seulement la douzième qui ait fait valoir plus énergiquement ses prétentions sur la Palestine. Là se place l'histoire de Sinouhé, déjà rencontrée, qui suppose des relations actives entre Egypte et Palestine[4]. Ainsi, dans sa fuite, Sinouhé rencontre un petit chef de Bédouins qui le connaît depuis qu'il a fait un séjour en Egypte[5]. Le prince, sous la protection duquel il se place finalement, a de son côté des Egyptiens à sa cour. Ceux-ci lui disent du bien de Sinouhé, auquel il représente qu'en séjournant auprès de lui il aura la satisfaction d'entendre parler égyptien. Il semble en outre qu'un service permanent de courriers entre le nord et le sud ait alors fonctionné. Sinouhé se flatte de ce que le messager venu de l'Egypte vers le nord ou au contraire en route pour la cour au sud s'arrête auprès de lui. D'ailleurs, même en pays étranger, il n'oublie pas, à l'occasion, d'exalter son dieu égyptien

1. On appelait ainsi la Palestine, sans doute à cause du promontoire du Carmel.

2. Ceci peut s'appliquer soit à Dor, au sud du Carmel, où, d'après le papyrus de Golenischeff, l'Egyptien Wen-Amon débarqua (vers 1100), soit à Haifa, soit à Jafa?

3. Ce nom est donné aux Bédouins dans l'Egypte du nord-est.

4. Pour notre propos, il n'importe guère naturellement que cette histoire paraisse refléter seulement la situation du temps où elle a dû être écrite, c'est-à-dire environ deux siècles après. Cf. plus haut, p. 21, n. 3.

5. Voir le séjour d'Abraham en Egypte, Genèse, 12, 10 ss.

de la guerre, Month, tant il reste en pays palestinien attaché à son propre peuple. Il sait même si bien se concilier les gens de son nouveau milieu sémitique que, lorsqu'un ennemi s'en prend un jour à lui, « chaque cœur brûle pour sa cause ! » — Au bout de deux générations, sous Sesostris II, petit-fils de Sesostris Ier, le roi de Sinouhé, donc environ vers l'an 1900, un cheik asiatique de Bédouins (son nom, Abcha a déjà une résonance hébraïque)[1], accompagné de trente-sept de ses sujets, apporte en Egypte du fard de couleur verte pour les yeux, soit comme marchandise commerciale, soit à titre d'hommage. De la même époque provient la pierre commémorative d'un fonctionnaire égyptien, trouvée à Gézer. Doit-on en conclure que cette ville était alors placée sous la souveraineté effective de l'Egypte ? Cela ne manquerait pas de vraisemblance. A en juger par l'exploration des tombes, Gézer paraît avoir contenu alors une véritable colonie égyptienne. C'est d'elle que proviendraient les nombreux scarabées qui datent de la douzième dynastie et des suivantes. Le puissant Sesostris III, qui appartenait à cette dynastie (environ 1887-1849), s'avança plus encore en Palestine; c'est attesté par l'inscription d'un de ses lieutenants : « Sa Majesté se dirigea vers le nord, pour réduire les Bédouins asiatiques. Sa Majesté atteignit une région appelée Sekmen. Sa Majesté (re)vint heureusement à sa résidence après avoir abattu Sekmen en même temps que la misérable Syrie; je commandais l'arrière-garde[2]. » Il est très séduisant de supposer que Sekmen, partout ailleurs inconnu, s'identifierait à Sichem, quoique cette ville se trouve tellement au cœur de la Palestine que si, effectivement, elle avait alors été prise, la campagne de Sesostris eût dû entraîner d'importantes conséquences. Or, en dépit d'autres succès encore que la douzième dynastie remporte sur les Asiatiques, sa marche en avant ne lui valut pas un profit durable. Après elle, la treizième, qui fut loin de l'égaler, succomba vers 1700 sous les coups

1. Cf. Abisay, attesté d'autre part sous la forme : Absay, par exemple dans II Samuel 10, 10; I Chron. 2, 16.

2. *Altorient. Texte z. Alten Testam.* 1, p. 235.

des rois pasteurs asiatiques, les Hyksos, qui, envahissant le pays par le nord, la soumirent à leur brutale domination. Mais précisément la parenté de ces Hyksos avec les habitants de la Palestine[1] agit comme un stimulant sur l'action et la réaction réciproques des civilisations mises en présence et en contact[2]. Les fouilles de Gézer nous ont livré des scarabées du roi des Hyksos, Khian, qui ajoutait à son nom le titre de « souverain des pays ».

Ainsi alternent ou s'entrecroisent continuellement les prétentions de l'Egypte et celles de Babylone à posséder le territoire palestinien; du même coup s'y rencontrent et s'y combinent leurs influences dans le domaine de la civilisation. Il était tout naturel que celles de l'Egypte se fissent sentir davantage dans le sud du pays, tandis que la culture babylonienne atteignait surtout le nord. Mais en général, durant cette période amoréenne, la balance penche décidément du côté de Babylone. Cela n'implique pas d'ailleurs qu'on puisse discerner dans quelle mesure il y eut alors souveraineté babylonienne effective; elle exista nominalement, quoique parfois les Egyptiens l'aient attaquée. Partout où le pouvoir central des grandes puissances venait à faiblir, de petits potentats locaux relevaient la tête; leurs villes fortes et leurs solides remparts leur permettaient de protéger leurs intérêts particuliers; grâce à la contrainte bienfaisante d'un certain protocole diplomatique, partiellement aussi unis entre eux par de communes misères, ils semblent s'être assez bien accommodés de leur mutuel voisinage. « Un pays me présentait à l'autre », écrit Sinouhé dans sa relation de voyage, comme si les meilleures relations régnaient entre les divers districts.

Aucun facteur étranger du développement de la civi-

1. Il est certainement plus prudent de ne pas assimiler les Hyksos à de purs Sémites; leur nom même ne semble pas être sémitique. Récemment on a considéré que le mouvement, parti du nord et de l'est, qui se répandit sur la Syrie et la Palestine, pour déborder ensuite sur l'Egypte où il s'acheva, avait eu proprement ses premiers représentants avec les Hittites, qui pénétrèrent en Babylonie au XVIIIe siècle, ainsi qu'avec les peuples venus d'Asie-mineure et les autres envahisseurs descendus du nord qui leur sont apparentés et qui s'ébranlent à la même époque.

2. Spécialement à Hébron. Ed. Meyer, partant de la notice mutilée de Nombres 13, 22, qui met en rapport Hébron avec la Tanis égyptienne, importante capitale des Hyksos, suppose que ce peuple eut là un point d'appui de sa puissance (*Geschichte des Altertums*[3] 1, 2 § 306, p. 319).

lisation ne paraît pouvoir être comparé, en ce qui concerne la persistance de son action, à l'impulsion donnée par la puissante personnalité de Hammourabi. A cet égard, il rappelle exactement Alexandre le Grand, mais pour les habitants de la Palestine, il n'était pas comme le conquérant grec un personnage totalement étranger : il restait un « Amoréen », d'une race apparentée à la leur, qu'il ait ou non pris personnellement contact avec eux. Son œuvre la plus brillante, qui fait le plus grand honneur à la justice dont lui-même se glorifie, est sa loi[1], exhumée au bout de près de quatre mille ans aux yeux du monde étonné, lorsque les fouilles françaises de Suse mirent au jour en 1901 le gros bloc de diorite sur lequel elle est gravée. Cette loi n'est pas l'œuvre de Hammourabi en ce sens qu'elle aurait créé quelque chose d'entièrement nouveau; dans le détail elle dresse plutôt, en partie, le tableau du droit coutumier alors en usage. Mais, considérée dans son ensemble, elle est bien une entreprise de ce souverain. Il a introduit dans la législation une certaine systématisation, quoique peu développée; cela suffit à empêcher de méconnaître en lui le propre du génie organisateur, et cela manifeste sa ferme intention de servir une humanité assurément limitée dans le temps, mais pénétrée d'un sentiment du droit étonnamment approfondi. Hammourabi lui-même déclare dans l'épilogue de son inscription : « Afin que le fort n'use pas de violence envers le faible, afin de diriger l'orphelin et la veuve sur le droit chemin, à Babylone..., à Egasila, le temple dont les fondations sont aussi solides que le ciel et la terre, j'ai écrit sur mon monument mes paroles précieuses, pour procurer au pays la justice, trancher les débats, et faire droit à l'opprimé ». Sa loi est adaptée aux conditions générales de la vie à Babylone, conditions fort différentes de ce qui caractérisait la Palestine. Elle s'applique à un peuple qui a dépassé le stade d'une économie purement naturelle, et dont l'in-

1. On en trouve la traduction (par Ungnad) dans *Altorient. Texte und Bilder z. Alten Testam.* 1, p. 140-171. Winckler, *Die Gesetze Hammurabis* (*Der alte Orient* 4, 4)[4] 1906. Le même *Die Gesetze Hammurabis in Umschrift und Uebersetzung*, Leipzig, 1904.

dustrie et le commerce pénètrent tous les domaines de son existence[1]. Mais même cela étant — le droit israélite le plus ancien en fait foi en pleine lumière, — la Palestine n'a nullement échappé au contact de la loi de Hammourabi, soit que des copies exactes en aient pénétré dans ce pays politiquement plus ou moins dépendant de Babylone, soit que certaines des dispositions ainsi édictées s'y soient répandues par le moyen d'un échange oral tout spontané de patrimoines spirituels. La loi de Hammourabi n'est pas un élément fortuitement reçu avec l'ensemble de la culture intellectuelle dont la Palestine était alors nécessairement appelée à recevoir des Babyloniens les semences fécondes. Certains faits, par la suite, attesteront la richesse de cette pénétration. Pour expliquer qu'elle fut accueillie avec empressement, il convient de rappeler encore l'étroite parenté ethnique qui unissait les Palestiniens de l'époque à la race dirigeante de la Babylonie. Les influences contemporaines de l'Egypte semblent être restées davantage à la périphérie et ne s'être exercées que sur les aspects extérieurs de la vie. Cette impression s'appuie aussi, en général, sur les résultats des fouilles relatives à la période ici considérée. Ces fouilles nous permettent, d'ailleurs, de jeter un regard plus profond sur l'évolution de la culture alors atteinte.

Les cavernes ont partiellement cessé de servir d'habitation, au moins pour les vivants; elles sont réservées à la sépulture des morts. Ou encore, on les utilise comme citernes, magasins à provisions, ou, notamment, comme lieux de refuge en cas de danger[2]. Sur les débris aplanis des habitacles primitifs s'élèvent les nouvelles demeures; car on n'abandonne pas volontiers l'avantage naturel inhérent aux anciennes : la position libre sur les hauteurs ou ce qu'on appelle l'éperon (en ce cas, deux ou trois côtés dominent plus ou moins à pic, tandis que le quatrième côté seulement se trouve au niveau du sommet

1. Cf. Hans Fehr, *Hammourapi und das salische Recht. Eine Rechtsvergleichung*, 1910, p. 2 s.

2. Voir encore Juges 6, 2; 1 Sam. 13 6.

de la pente)[1]. Les installations nouvelles gagnent en solidité[2]. Il y a lieu maintenant de faire une distinction essentielle entre les habitations du commun peuple et les véritables châteaux-forts et autres constructions fortifiées, qui sont réservées au roi et à ses grands. Ces dernières constructions permettent seules de mesurer le progrès accompli vers la civilisation à proprement parler; il est incontestable que les influences étrangères s'y font valoir : influence babylonienne et, notamment au sud, influence égyptienne. Le peuple bâtit encore ses huttes et ses maisons légères en terre glaise; il utilise tout au plus des pierres non taillées pour les soubassements, dont les intervalles sont comblés par des fragments pierreux plus petits. D'ailleurs, comme le montre spécialement l'exemple de Jéricho, la glaise qui n'a pas été soumise à la cuisson donne en certains cas de bons résultats. Mais on ne s'en tint pas là. On entreprit de cuire des tuiles de différentes dimensions[3], sans oublier d'y apposer une sorte de marque de fabrique, signe de potier qui parfois ressemble à des lettres de l'alphabet[4]. En outre, pour rendre les constructions plus solides, on introduisit entre les couches d'argile des poutres de bois, là où l'on pouvait s'en procurer; c'est du moins ainsi que s'explique le plus simplement l'abondance des cendres de bois dans certaines ruines. Pour les châteaux-forts, les matériaux habituels de la construction sont de simples pierres, parfois combinées à de l'argile, de sorte que, par exemple dans les forteresses de Megiddo, un mur de briques vient couronner un bâtiment de pierre. La technique dans l'emploi de la pierre se développe à vue d'œil. Dans ce qu'on appelle le château-fort moyen de Megiddo, le soubassement est déjà formé de trois assises de pierre superposées. L'assise inférieure comprend des moellons plats posés à peu près horizontalement, tandis que les pierres de la couche inter-

1. La disposition en éperon se trouve à Megiddo, Gézer, Tell ech-chafi, Samarie. Sur une cime arrondie et isolée sont Taanakh, Lakhis et Jéricho. Cf. Karge, *ouv. cité*, p. 28.

2. Sur « l'art de construire des forteresses dans l'Ancien Orient » en général, cf. Billerbeck (*Der alte Orient* 1, 4)[2], 1903.

3. On connaît aussi partiellement des « formats normaux » (Sellin et Watzinger, *Jericho*, p. 58.)

4. Voir les reproductions qu'en donne Vincent, *ouv. cité*, p 33.

médiaire sont placées obliquement dans la direction de la gauche, et celles de l'assise supérieure obliquement vers la droite. Il en résulte un mur que l'on peut comparer à l'« opus spiccatum » des Romains[1]. Un autre dispositif comprend des pierres polygonales, par exemple dans le château-fort occidental de Taanakh. Le polissage des surfaces et l'alignement soigneux des pierres y témoignent de beaucoup d'art. Une maçonnerie plus compliquée encore apparaît là où il s'agissait d'obtenir une solidité exceptionnelle, par exemple à l'ouest du même château-fort : ses murs d'enceinte comprennent quatre étages qui se surplombent les uns les autres d'avant en arrière[2]. Dans la citadelle du nord, à Megiddo, peut-être un peu moins ancienne, il fallait aussi protéger spécialement le côté occidental; on y réussit au moyen d'un fossé fortifié de 6 mètres de profondeur et de 4 m. 3 de largeur à sa partie supérieure. D'ailleurs, ce même ouvrage montre les progrès de la technique par l'assemblage plus serré et plus régulier des matériaux de pierre et par le ton mieux lavé du mur de briques qui couronne l'édifice. Il faut mentionner particulièrement une voûte primitive, voisine de la forme ogivale, découverte à Mégiddo. Elle est d'autant plus remarquable que, construite uniquement à l'aide d'un marteau de bronze ou de silex, elle ne le cède en rien aux constructions actuelles pour la force de résistance. A travers les siècles et jusqu'à l'heure de sa découverte, cette voûte a supporté une pression de 135 tonnes en chiffres ronds[3]. L'influence babylonienne est ici incontestable : que l'on pense, en particulier, à la voûte conique de Sippar[4]. La voûte recouvre un caveau, et la même construction comprend une seconde chambre tombale dont les parois se développent en plein ceintre, terminé par une pierre énorme qui porte en son milieu une ouverture conique. Si, en l'espèce, cette ouverture peut avoir été destinée à pourvoir à l'entretien des morts, elle donne peut-être aussi une indication sur la manière dont, dans d'autres

1. Cf. *Tell el-Mutesellim*, p. 12.
2. Sellin, *Tell Ta'annek*, p. 48.
3. *Tell el-Mutesellim*, p. 14 s.
4. Vincent, *Canaan*, p. 260.

cas, on cherchait à résoudre le problème, par ailleurs semble-t-il fort négligé, de l'éclairage des salles intérieures. Tout au moins, se peut-il qu'on ait eu raison de considérer qu'un tuyau d'argile, trouvé à Taanakh, et qui va se rétrécissant de part et d'autre vers le milieu, était destiné, comme des modèles analogues assyro-babyloniens, à amener d'en haut la lumière[1]. On ne semble guère avoir déjà connu des fenêtres latérales. Quant à la toiture du château-fort, on doit se la représenter plate : c'était un clayonnage avec de la terre pilée et reposant sur des sommiers de bois, que soutenaient eux-mêmes en partie des colonnes de pierre ou des piliers de bois[2]. La terre battue forme aussi le parquet naturel, qui comporte comme foyer une excavation entourée de pierres.

Les bâtiments qui composent le château-fort, avec leurs chambres et leurs magasins, se groupent habituellement au-dessus d'une cour ouverte. Les dimensions de chaque pièce sont à notre sens plus que modestes. Ainsi, la citadelle occidentale de Taanakh, avec ses 18 m. 6 de largeur sur 20 m. 08 de profondeur, couvre une surfaced'environ 375 mq. 5, répartie en neuf chambres, sans compter une petite loge à l'entrée, en un long corridor rectangulaire et en un grand espace que l'on considère avec raison comme la cour de la forteresse, à cause de la citerne qui en occupe le centre. Sellin, l'auteur de la découverte, évalue à 2 mq. la surface moyenne de chaque chambre[3]; il semble qu'il ait fait une erreur de calcul, et même les chiffres rectifiés, 3 à 4 mq. d'après Kittel[4], davantage à mon avis[5], restent pour nous assez déconcertants. Si les princes de la ville se contentaient d'un espace aussi restreint, on peut se faire une idée de ce qui restait au simple particulier !

L'art de la maçonnerie, auquel étaient dues déjà des œuvres si remarquables dans l'architecture des châteaux-forts, s'élève à toute sa puissance dans la construction des murailles des villes. En certains cas, par exemple

1. Ou s'agissait-il d'un essai primitif de cheminée? Voir la cheminée de la caverne crématoire à Gézer, ci-dessus, p. 46.
2. Cf. Sellin und Watzinger, *Jericho*, p. 45.
3. *Ibidem*, p. 47.
4. *Geschichte* 1[3], p. 168 n. 1.
5. Les parois des chambres avaient, d'après le plan de Sellin, une longueur variant d'un peu plus de 2 m. à 5 m. au maximum.

à Taanakh et à Megiddo, l'accroissement de la population immigrée obligea à reculer le mur d'enceinte de la ville jusqu'au pied de la colline où elle s'élevait. Cela nécessitait, on le comprend, des mesures intensifiées pour en assurer la solidité. A cet effet, on obtenait l'avantage de pouvoir appuyer les murs à la colline; ils s'y disposèrent tout naturellement en terrasses. C'est ainsi qu'à Megiddo l'appareil des murs proprement dits consistait en une construction étagée, en briques, d'une épaisseur atteignant 6, 7 et même une fois 8 m. 6. Ces murs reposaient sur un soubassement en saillie, composé de pierres brutes également étagées, et devant lequel était placé un glacis damé de petites pierres et d'argile, recouvert d'une couche de glaise. Non seulement l'accès de la forteresse se trouvait ainsi contrarié, mais cette disposition permettait l'écoulement des eaux et préservait de l'humidité le mur d'enceinte. Au sommet courait un couronnement de pierre. L'ensemble du mur atteignait la hauteur considérable de 10 m. 5. Pour le mieux protéger encore, des contreforts amincis vers le haut lui étaient adjoints, et, par places, s'élevaient des tours rectangulaires à soubassement massif, qui assuraient aux défenseurs un abri sûr, défendu par des créneaux et des palissades. A Gézer, des tours semblables se dressaient à des intervalles réguliers d'environ 30 mètres. A Lakhis, c'étaient même de véritables bastions, avec des locaux ménagés à l'intérieur. C'est sur un autre type, dérivant peut-être d'un principe égyptien de construction, que sont disposés les murs d'enceinte de Jéricho, pour autant que leur dédoublement peut provenir pour l'essentiel d'une seule et même époque (un peu plus jeune sans doute)[1]. Le mur intérieur est le plus puissant (3 m. 30 à 3 m. 70); parallèlement à lui en court un autre, à la distance de 3 m. 50 environ. L'un et l'autre sont en briques et reposent sur une assise de moellons[2]. En outre, ces remparts sont fortifiés par des tours[3], qui

1. Il faut mentionner en même temps le double mur intérieur, dont les fondations s'élevaient sur un massif de briques appartenant à un système de fortifications plus anciennes.
2. Sellin und Watzinger, *Jericho*, p. 21 s.
3. *Ibidem*, p. 23.

en sont indépendantes. Si l'on se rappelle que le mur intérieur dominait la vallée d'environ 30 m., on comprend combien les Israélites devaient trembler en arrivant devant des villes fortes s'élevant ainsi « jusqu'au ciel[1] ». Sans parler de leurs portails et verrous[2]. Ces portes étaient, d'ailleurs, réduites au strict minimum — Jéricho, par exemple, semble n'en avoir eu qu'une, — et elles étaient disposées de manière à rendre aussi difficile que possible l'entrée de l'ennemi envahisseur dans la ville. Ainsi les fouilles de Gézer ont mis au jour deux portes : l'une, coupée à angle droit, ouvre le passage à travers une longue tour; l'autre, placée suivant une ligne droite, est précédée d'un chemin montant qui atteint presque 13 m. de long sur 3 m. de large. Cette dernière porte présente une construction insolite : elle comprend un mur de pierre revêtu de briques crues, et, du côté de l'intérieur, ce revêtement à son tour est plaqué çà et là de gros blocs de pierre; les intervalles forment des niches qui, pour leur part, peuvent avoir eu un rôle défensif[3].

De nouveau, il faut renoncer à toute illusion en ce qui concerne l'étendue de l'espace enclos à l'intérieur des murs des villles. Cette surface, pour les cités actuellement exhumées, ne dépasse jamais 9 hectares, et correspond seulement à un stade déjà évolué dans l'histoire de la colonisation. La superficie qu'occupait l'ancienne Jéricho est un peu supérieure à celle du Colisée de Rome[4]. A ces mesures correspond l'étroitesse extrême des rues et des ruelles, ainsi que la petitesse déjà mentionnée des appartements. On fait des constatations analogues pour les villes de l'antiquité classique également mises au jour: Troie aurait tenu dans une des cours du Louvre !

Lors de chaque migration en Palestine, on se préoccupa nécessairement de se procurer de l'eau. A cet égard un intérêt particulier s'attache à la disposition que présente un tunnel retrouvé à Gézer. Creusé dans les rochers du

1. Cf. Deutér. 1, 28; 3, 5; Nombres, 13, 28.
2. Deutér. 3, 5.
3. Ce système de niches rappelle d'ailleurs étonnamment celles des portes du futur temple de Jérusalem, telles que les décrit Ezéchiel (40, 6 ss.).
4. Sellin und Watzinger, p. 21.

versant oriental, il y occupait une longueur de 70 mètres environ, jusqu'à une source qui, actuellement tarie, était située à 40 mètres au-dessous du niveau d'aujourd'hui, à 28 m. 8 au-dessous du niveau d'alors. Sur l'un des côtés du parcours, des niches étaient ménagées pour recevoir des lampes. On a beaucoup utilisé ce tunnel : les quatre-vingts degrés qui conduisent à la source sont très usés. Ce travail audacieux provoque la surprise, surtout si l'on remarque qu'il paraît avoir été exécuté encore au moyen d'outils en pierre. Il causait, cela va de soi, beaucoup plus tard encore, aux habitants de la région une impression prestigieuse : ce fut au point qu'on y racontait que jadis le déluge avait eu la colline de Gézer pour point de départ et qu'il était revenu y aboutir ! D'ailleurs le canal de Gézer ne fut pas unique en son genre. Celui qu'on appelait l' « Ophel » menait de l'ancienne citadelle des Jébusiens sur la montagne de Sion à la source de Marie[1]. Il en fut de même à Yibleam[2] et à Megiddo[3]. A Jéricho, la source abondante d'Ain-es-sultan était comprise sous le mur extérieur de l'enceinte.

Les particuliers aussi s'efforçaient de se procurer de l'eau : on le voit par l'emplacement de nombreuses citernes. Au cours des âges elles se trouvent avoir conservé non seulement le liquide mais maints objets intéressants pour l'archéologie : cruches, coupes, ornements féminins, tout ce qui, par aventure, put y tomber quand on y allait puiser, nous a été fidèlement conservé.

A côté de ces réservoirs d'eau, les dépendances principales de la maison sont les pressoirs à huile et à vin. Ils ne laissent s'élever aucun doute sur le genre de travail des habitants. C'étaient des cultivateurs. On se rappelle aussi bien la relation de voyage de Sinouhé[4] que le récit des campagnes du roi d'Egypte, Pepi[5] : vignes et figuiers, huile et blé y sont également mentionnés. Pour établir un pressoir, on se servait si possible d'une excavation du rocher, ou l'on creusait une pierre; par un ori-

1. Voir à ce propos *Zeitschr. f. Deutsch.-Palästinavereines* 36, 1913, p. 10-14.
2. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statements* 42, 1910, p. 107 ss.
3. *Tell-el-Mutesellim* 1, p. 161 s.
4. Voir ci-dessus, p. 21.
5. Voir ci-dessus, p. 56.

fice d'écoulement on dirigeait le liquide dans un ou, de préférence, dans plusieurs bassins, où il se clarifiait, et de là directement dans une citerne en forme de cruche, destinée à le conserver[1]. Ailleurs, on le recueillait dans divers récipients. Pour contenir le grain, on employait aussi de grandes cruches, ou des citernes, ou même des chambres entières. Les moulins à blé restent encore en principe ce qu'ils étaient alors[2] : ce sont des plaques de basaltes aplanies et relevées à une de leurs extrémités, puis des meules en basalte ou en calcaire dur, de forme ovale allongée. Plus délicatement ouvragés sont les moulins à couleurs, en calcaire noir; ils consistent en une partie inférieure percée d'un trou conique et une partie supérieure pourvue d'un bouchon rond qu'on adaptait à l'orifice avec tant de précision que la poudre de couleur préparée pour la céramique pouvait, une fois étendue d'eau, y subir une pulvérisation des plus fines[3].

On a trouvé des fours à cuire en grand nombre. Les plus anciens, construits avec des matériaux lourds, mal lavés, de ton rouge-brun, et maçonnés en pierres quelconques, sont de simples récipients circulaires, dont l'ouverture recevait aussi bien le charbon que ce qu'il devait faire cuire. Les fellahs actuels construisent encore des fours ayant cette forme sommaire. Exceptionnellement un four découvert à Taanak avait une double paroi; l'intervalle était destiné à recevoir le charbon[4]. Un autre, trouvé à Lakhis, présentait une construction originale : il avait plus de 2 mètres de largeur intérieure et une épaisse paroi de 75 cm. D'étroites conduites, analogues à des canaux, s'y ramifiaient et aboutissaient en bas, dans le foyer, d'où elles conduisaient l'air chaud à l'intérieur et vers le haut, le long de la paroi, de sorte que celle-ci était protégée contre le refroidissement de l'extérieur et que la chaleur la plus forte possible était entretenue au dedans[5], — on ne voit pas très clairement dans quelle intention. Dans la proximité immédiate des fours, se trouvaient souvent

1. Telle est, par exemple, la disposition soignée de la citerne à huile dans la citadelle nord de Megiddo (*Tell-el-Mutesellim*, p. 73).
2. Voir ci-dessus, p. 45.
3. *Tell-el-Mutesellim*, p. 64 s.
4. Sellin, *Tell Ta'annek*, 1904, p. 49.
5. Cf. Thiersch, *ouv. cité*, 1908, p. 16 s.

des ustensiles de basalte; c'étaient manifestement les accessoires de la cuisine (une fois peut-être aussi le matériel d'une poterie) : pierres de basalte cannelées, qui servaient de mortier ou pour des usages analogues, ustensiles de cuisine en dolérite, dont la cavité arrondie reposait sur une base pourvue de trois ou quatre pieds[1]. Le récit de voyage de Sinouhé montre qu'on pouvait alors exiger beaucoup de la cuisine. « J'avais quotidiennement du pain et du vin; à peu près tous les jours, de la viande bouillie et des oies rôties; plus le gibier du désert qu'au besoin l'on capturait pour moi et qu'on m'apportait, sans parler du butin de mes chiens de chasse. On me fit beaucoup de...[2], et (j'eus) du lait préparé de mainte manière ». La découverte à Taanakh d'une urne funéraire, contenant des os de poulets à côté d'ossements d'enfants, confirme par cette offrande aux morts l'emploi de la volaille dans l'alimentation.

Parmi les trouvailles de moindre importance, on est surpris de constater que les objets de silex abondent longtemps encore après le début de l'âge du bronze : racloirs, couteaux, ciseaux, scies, petits marteaux, etc. Mais le progrès de la technique s'aperçoit assez bien par la manière dont le tranchant d'un ciseau est affilé. Les poids, qui semblent souvent provenir des ateliers de tissage, sont en pierre, par exemple en basalte, pierre à chaux, minerai de fer oxydé, naturellement aussi en argile. Les pesons de fuseaux sont aussi en pierre ou en argile, quelquefois en os. On s'était donc résolument adonné à l'art de filer et de tisser. Si nous sommes fondés à tirer de l'habillement de la caravane qu'Abcha conduisit en Egypte[3] des conclusions relatives aux coutumes palestiniennes d'alors, nous admettrons que l'habillement n'était plus composé d'un simple tablier porté sur les reins comme primitivement, mais d'un long vêtement qui allait des épaules aux genoux et dont le tissu bigarré comportait galons et franges. Mais les simples bergers et paysans

1. Cf. *Tell el-Mutesellim*, p. 65.
2. Le papyrus a laissé ici un espace en blanc; le copiste ne pouvait pas lire le mot qu'il trouvait dans le texte à reproduire (*Altorient. Texte und Bilder* p. 213, n. 2).
3. Voir ci-dessus, p. 58.

pouvaient se contenter habituellement, comme le laisse supposer un passage de la relation du voyage de Sinouhé, et à la manière des fellahs actuels, de porter une peau de brebis; c'était avec ce vêtement-là qu'on les ensevelissait[1]. Pour coudre, on se sert partiellement encore d'aiguilles en os ou en arêtes de poisson; des boîtes d'aiguilles également en os ont été trouvées. L'os, d'ailleurs, reste recherché pour la confection d'outils de toute sorte, quoique le bronze tende à prédominer, comme l'attestent les aiguilles, clous, perçoirs, pointes, ciseaux, couteaux et spécialement les coutres qu'on a découverts. Pierre et bronze sont associés aussi pour la fabrication des armes : à côté de pointes de flèches en silex, on en employait d'autres faites en bronze et peut-être déjà munies de barbe meurtrière; ainsi que des ciseaux et des lames de bronze, outre des haches de combat taillées en forme de hallebarde, avec cognée de bronze. Indépendamment de ces armes, on employait de préférence la massue; au moins la voyons-nous figurer aux mains des défenseurs sémitiques de la ville assiégée et peut-être palestinienne de Netia, dans une description égyptienne[2]; dans celle de la caravane d'Abcha, déjà plusieurs fois mentionnée, la massue se trouve parmi d'autres armes, telles que, par exemple, un javelot recourbé. Ce même document nous fait aussi connaître trois objets absents des tombes palestiniennes : une outre pour l'eau, un cacolet et une cithare.

C'est un chapitre étendu qu'il faudrait consacrer à la céramique. Mais nous ne sommes pas encore en mesure d'écrire l'histoire détaillée de son développement en Palestine. Les grands traits seuls s'en laissent reconstituer, grâce surtout aux fouilles de Lakhis, confirmées plus tard par celles de Jéricho en particulier[3]. Les pièces de céramique fournissent même un des critères les plus importants qui permettent de dater les diverses étapes révélées par les fouilles[4]. Le progrès se marque de la ma-

1. Comme il pense sans doute aux procédés égyptiens si raffinés en usage pour la toilette des morts, Sinouhé dit qu'en Palestine on les « emballe dans une peau de brebis ». Le vêtement qui servait pour les morts devait être celui-là même que, vivants, ils avaient porté.

2. A Déshacheh, partie supérieure du Fayoum. Cf. Flinders Petrie, *Deshasheh*, 1897, planche 4.

3. Cf. Sellin und Watzinger, p. 103 ss.

4. Voir ci-dessus, p. 42.

nière la plus saisissante au moment où le simple métier du potier devient un art véritable, avec le sentiment de la beauté des formes et du charme des objets fabriqués. Les influences étrangères, babylonienne et égyptienne, s'y sont fait sentir pour une part. La face externe des vases d'argile, lissée à la main ou polie à l'aide d'un instrument aiguisé, devient peu à peu plus brillante. Les plus grands vases sont de préférence frottés avec une brosse qu'on passe suivant plusieurs directions sur leur face externe, de manière à obtenir une sorte de modèle[1]. Le coloris s'enrichit, soit que le dessin fondamental soit mis en relief par une couche monochrome, soit que, sur un fond blanchâtre, rouge clair ou marron, le dessin se détache en couleur assortie ou même en tons polychromes. Sans abandonner entièrement l'ornementation par simples traits de l'époque préhistorique, on commence à chercher des modèles dans la nature; les artistes peignent tantôt à larges et forts coups de pinceau, tantôt en traits plus fins, soit des plantes, par exemple un arbre de vie, soit des animaux, boucs, poissons, oiseaux, le tout avec une fidélité qui témoigne d'un véritable don d'observation. On n'en reste même pas là; on aime à donner aux vases, en tout ou en partie, des formes d'animaux; telle est, par exemple, une tête de cheval avec collier trouvée à Megiddo, ou encore une lampe en forme de canard, provenant de Gézer et dont il existe une sorte de pendant à Taanakh. Plus intéressante encore est une des trouvailles de cette dernière ville : un animal peint en ton rouge, de 17 cm. de long et de 10 cm. 5 de haut; c'était peut-être un chameau; une figure de jeune homme nu le monte sur le côté. On a cru y reconnaître une offrande votive, car dans le paganisme arabe par exemple les chameaux consacrés jouent un rôle important, et à Chypre ont été découvertes des offrandes votives qui représentent le donateur chevauchant[2]. Peut-être n'est-ce qu'une simple lampe. D'ailleurs la forme des lampes est alors en progrès.

1. Sellin und Watzinger, p. 103.
2. Cf. Sellin, *Tell Ta anne* , 1904, p. 45 ss.

Ce n'est plus celle d'une assiette ou d'une coquille; on commence à faire comme lampes des récipients fermés qui, plus tard, ne laisseront qu'une ouverture pour la mèche et une pour le liquide qui doit les remplir. Une particularité s'observe sur les côtés des grands vases palestiniens : ce sont leurs anses rabattues vers le haut, et où sont restées des empreintes digitales. A l'origine ces anses étaient destinées, pense-t-on, à servir de points d'appui lorsque l'on portait les vases sur la tête; reproduites sur des vases plus petits, elles n'ont plus qu'une valeur décorative[1]. Déjà vers la fin de cette période, les poteries de Mycènes firent peut-être leur apparition en Palestine.

On n'a mis au jour qu'un assez petit nombre d'objets de toilette et de parure. Non pas qu'il se portât alors peu de bijoux. Mais des explorateurs improvisés, antiques ou modernes, ont opéré de multiples larcins. Néanmoins il reste diverses trouvailles : peignes en os, boucles d'oreilles, anneaux que l'on portait aux mains ou aux pieds, agrafes, épingles, rosettes, croissants, fils entrelacés, le tout en or, en argent, ou en bronze, diadèmes en lames d'or, perles d'émail bleu, blanc, jaune ou vert, en agathe rouge, en calcaire blanc, en verre à côtes, petits cylindres de cristal, fioles de parfum et d'onguent en argile et porcelaine émaillée, vases d'albâtre, feuilles d'ivoire pour la décoration de cassettes de bois, miroirs de bronze, parfois avec poignée d'émail, etc. Ce véritable inventaire fait déjà penser à l'énumération des accessoires de la toilette féminine. à laquelle se livrera Esaïe[2]. Tout un assortiment de bijoux se trouvait encore sur le squelette de la mère infortunée avec ses cinq enfants dans sa maison écroulée[3]. Parmi ses découvertes, Sellin[4] signale pour sa beauté un anneau d'or qui, en guise de pierre-cachet, portait un petit cylindre tournant divisé en trois parties. Les anneaux mobiles analogues de l'Egypte et de Chypre portent le plus souvent des scarabées. Les scarabées, et surtout les sceaux de genres divers, sont d'ailleurs par-

1. Sellin und Watzinger, *Jericho*, p. 104.
2. Esaïe 3, 18 ss.
3. Voir Sellin, *Nachlese*, p. 14. Cf. ci-dessus, p. 41.
4. Sellin, *ibidem*, p. 14 s.

mi les objets les plus répandus en Palestine; on en a trouvé un grand nombre; les scarabées abondent surtout dans les villes du sud, mais aussi à Megiddo; ils trahissent manifestement l'influence, si ce n'est l'origine égyptienne. Ils sont tour à tour en stéatite blanche, en cornaline, en émail jaune, en porphyre vert, en améthyste bleue, en cristal, en porcelaine bleue claire, en argile émaillée de vert, etc. La gravure varie beaucoup; parmi les pièces les plus intéressantes à cet égard, on remarque celle d'un sceau cylindrique en syénite noire de Taanakh, qui remonte environ aux approches de l'an 2000. Il représente deux visages, dont probablement celui d'une divinité, et, cette fois, une divinité babylonienne : Nergal[1], avec son adorateur, et entre eux, parmi divers objets, le signe de la lune; derrière le dieu, une étoile et le signe égyptien dit de Nofr. Sur une colonne placée au milieu, derrière l'adorateur, est gravé à deux reprises superposées le signe égyptien de la vie, avec, au-dessous, un oiseau. A gauche de la colonne, une inscription en caractères cunéiformes archaïques de Babylone, énonce le nom du propriétaire du sceau : Atanahili, fils de Habsi, serviteur de Nergal. Ainsi, en pays palestinien, se trouvait le serviteur d'un dieu babylonien, qui possédait un sceau cylindrique revêtu de signes dont la moitié est égyptienne. Peut-on trouver document prouvant d'une manière plus explicite à quel point les civilisations s'entrecroisaient dans la Palestine de cette époque? Il y a certainement lieu de supposer que ce sceau appartenait plutôt à un indigène qu'à un colon babylonien. Car en ce dernier cas on comprendrait moins bien la présence des signes égyptiens. Mais l'emploi de la langue et de l'écriture babyloniennes, ainsi que, surtout, le culte du dieu Nergal, montre qu'en l'es-

1. Nergal, nommé aussi dans l'Ancien Testament (II Rois 17, 30), est le dieu de la chaleur solaire dévorante et du monde inférieur, ainsi que le dieu de la guerre. Son culte avait pour centre la ville de Koutha, d'où, après la chute de Samarie, des colons furent transportés en pays samaritain. Il se peut que le texte primitif du Cantique des Cantiques (6, 4*b*, 10; v. 10 : à côté de l'aurore, du soleil et de la lune), mentionnait « les étoiles de Nergal ». Elles correspondraient à l'image de l'étoile des jumeaux, rattachée en Babylonie aux deux formes sous lesquelles on se représentait Nergal. Cf. Winckler, *Alt-orientalische Forschungen* 1, p. 293. *Keilinschriften und Alt. Testam.*[3], p. 414 s.

pèce l'influence de la Babylonie était incomparablement plus profonde que celle de l'Egypte; cette dernière ne se manifeste que par certains détails extérieurs. Naturellement, ce n'est pas partout que les sceaux trahissent l'action si nette de l'étranger. Par exemple, celui qu'on a trouvé à Megiddo et qui représente un âne piqué par un frelon provient peut-être simplement de l'observation personnelle du Palestinien qui le cisela.

Du bijou à l'amulette, il n'y a qu'un pas à franchir. Ainsi notamment les croissants de lune signalés parmi les bijoux sont déjà des amulettes. On lit dans l'Ancien Testament que les chameaux des Madianites portaient au cou de petits croissants[1]. Aujourd'hui encore on suspend, en Palestine, au cou des chevaux favoris, une amulette en forme de demi-lune d'argent ou d'ivoire[2]. Il est évident que l'animal ainsi paré et avec lui son cavalier sont placés sous la protection du dieu lunaire, protection dont on a besoin chaque fois que l'intolérable chaleur du jour oblige à voyager pendant la nuit. D'autre part, si le plus grand nombre des perles et des pendeloques sont de couleur bleue, on remarque qu'aujourd'hui encore les perles de verre bleu passent dans la croyance populaire palestinienne pour protéger[3] très spécialement contre le mauvais œil. On y redoute surtout de nos jours le regard des yeux bleus, sans doute parce qu'ils sont les plus rares; il doit en avoir été de même autrefois. Les perles bleues préservant du danger des yeux bleus sont simplement un cas de magie sympathique. Par ailleurs, ce qui passe pour particulièrement salutaire contre le mauvais œil, ce sont les coquillages. De nos jours encore, dans l'Arabie du Nord, il n'est ni femme, ni enfant, ni jument, ni chamelle, qui ne porte des coquilles au cou[4]. En Palestine, des coquilles percées sont attestées dès la moins ancienne des période paléolithiques[5], et elles ne cessent de réapparaître ensuite, par exemple à Gézer parmi les offrandes dont on

1. Juges 8, 21.
2. L. Bauer, *Volksleben im Lande der Bibel*, 1903, p. 199.
3. Bauer, *ouv. cité*, p. 198.
4. Musil, *Arabia Petraea*, 1908, 3, p. 314.
5. Voir ci-dessus, p. 43.

munit les morts. D'autres objets, trouvés en grand nombre dans les fouilles, os percés, pierres, petites plaques d'argile et pièces de métal, sont aussi, certainement, des amulettes. L'influence étrangère s'y manifeste considérable. A celle de l'Egypte ressortit une grande quantité d'yeux d'Horus[1], ainsi qu'une amulette de Taanakh, dont un des côtés portait une tête d'Anoubis. De Taanakh aussi proviennent des têtes de serpents, et de Gézer un serpent de bronze en miniature, de 15 cm. de long, qui rappelle beaucoup une pièce analogue, de 25 cm. de long, trouvée dans un petit temple de Suse[2]. Ceci ne suffit pas pour conclure aussitôt à l'existence d'un culte du serpent, alors même que, plus tard encore, certains indices pourraient y faire penser. Le cas signalé peut consister en simples amulettes ou talismans. Car à ce titre les serpents passaient pour souverains. Ainsi Glaser a trouvé en Arabie des fragments de serpents d'airain qui étaient destinés à être suspendus, comme le prouve un trou percé dans leur tête; ils servaient donc d'amulettes[3]. Ceci jette aussi, naturellement, un nouveau jour sur le serpent d'airain ultérieur des récits mosaïques[4]. La tête de chameau trouvée à côté du squelette d'une femme ensevelie à Taanakh pourrait, d'après une hypothèse de l'archéologue qui la découvrit[5], n'avoir été autre chose qu'un moyen de protection alors en usage dans le pays et qui, placé sur le toit, aurait été entraîné dans l'écroulement de la maison. On sait qu'un crâne de cheval jouait un rôle correspondant sur le toit des anciens Germains, et qu'aujourd'hui encore à Hébron, la porte extérieure du toit est surmontée d'un crâne de chameau (entier ou partiel) qui préserve du mauvais œil[6]. Dans presque toutes les

1. Horus, le fils d'Osiris et d'Isis, perdit son œil en combattant le meurtrier de son père, Set. Ensuite le dieu Thot cracha sur l'œil, qui guérit. Mais Horus le ramassa et le donna à manger à son père; grâce à cette offrande de l'amour filial, Osiris revint à la vie. Depuis lors, l'œil d'Horus fut le prototype de tous les dons. Cf. Erman, *Die aegyptische Religion*, 1905, p. 37, 48.

2. Voir les reproductions dans Vincent, *Canaan*, p. 117, 175. Peu importe ici que le serpent de bronze de Gézer n'appartienne qu'à la troisième période de l'histoire de cette ville (à partir de 1500 environ).

3. Cf. Ditlef Nielsen, *Die altarabische Mondreligion und die mosaische Ueberlieferung*, 1904, p. 190, avec figure.

4. Nombres 21, 8; cf. II Rois 18, 4.

5. Sellin, *Nachlese*, p. 16.

6. *Canaan, Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel*, 1914, p. 19.

couches superposées à Taanakh, Sellin constata en outre que les maisons et les décombres contenaient en grand nombre les os du talon d'hommes ou d'animaux, et comme ces os ne se trouvaient jamais parmi les autres, il les rapprocha[1] à bon droit du jeu arabe d'osselets appelé *ki'âb*[2]. Si l'os tombe debout, la partie est gagnée, et inversement. Mais c'est sur le terrain de la mantique qu'il convient de rechercher l'origine lointaine de ce jeu; la découverte de Taanakh l'a prouvé à Sellin : en jetant l'osselet, on devait solliciter un oracle. Il n'est même pas impossible que primitivement ces os aient été pris à un animal offert d'abord en sacrifice[3]. Enfin, Sellin incline à rattacher au même ordre d'idées une petite cruche cananéenne qui contenait soixante-six plaquettes de pierre en forme de cœur ou de fève, car 6 × 11 doit être un nombre sacré[4]. Cela faisait-il partie de l'équipement d'un magicien? L'importance de la magie à l'époque pourrait déjà ressortir du sens d'un nom géographique : Akchaph (magie), qu'on trouve dans les annales de Thoutmosis III (1501-1447)[5].

C'est encore à la fin de cette même période que semble remonter l'apparition d'images d'Astarté, la divinité adorée comme protectrice par les femmes[6]. Sans doute les terres cuites de cette catégorie sont si petites pour la plupart qu'on inclinerait facilement à les classer aussi parmi les amulettes[7]. Mais dans certains cas, la marque de clous sous les pieds de la figurine prouve qu'elle se dressait autrefois sur un socle, peut-être en vue d'un véritable culte domestique. L'Astarté trouvée dans la maison effondrée de Tanaakh auprès des squelettes de la mère et de ses cinq enfants appartient à cette catégorie[8]. Cette

1. *Tell Ta'anneḳ*, 1904, p. 112.
2. Ainsi, chez les Arabes, quand on tuait un bélier, les enfants en demandaient les petits os, pour s'en faire des jouets (Jacob, *Altarabisches Beduinenleben*, 1897, p. 111). Voir aussi l'*achyk* turc, sorte de jeu de dés faits avec des clavicules de mouton (Vambéry, *Das Tûr envolk*, 1885, p. 191).
3. Cf. Jacob, *ouv. cité*, p. 112 note.
4. Sellin, *Tell Taḳanneḳ*, p. 42, 112.
5. Cf. Josué 11, 1; 12, 20; 19, 25.
6. Cette divinité appartient vraisemblablement à l'ensemble du monde sémite. L'âge de son culte trouve un élément d'évaluation dans le fait que déjà les Annales de Thoutmosis connaissent le nom de la ville d'Achtarot. Cf. dans les lettres de Tell Amarna, Winckler 142, 10, 237, 21. Knudtzon, 197, 10; 256, 21 (Weber, Knudtzon, p. 1292).
7. C'est par exemple, l'avis de Kennedy, dans Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* 3, p. 140*b*. Paton, (*ibidem*, 3, p. 186 *b*) y voit, par contre des offrandes votives aux dieux.
8. Cf. ci-dessus, p. 41.

statuette, coulée en bronze massif, a 15 cm. de hauteur; elle représente la déesse vêtue d'une robe en fin tissu, à travers laquelle sont visibles les seins et le nombril. Elle porte sur la tête une couronne qui va s'amincissant vers le haut, et au cou un fort collier. Parmi d'autres figures, de facture plus primitive, on cite celle qui fut découverte à Megiddo et qui, à la manière des bonshommes de neige, fut façonnée à la main en petits morceaux d'argile. Mais la plupart de ces statuettes de dieux appartiennent à une époque moins ancienne; elles seront donc étudiées dans l'ensemble au cours de la période suivante.

Pour se faire une idée générale de la religion des Palestiniens à l'époque amoréenne, on est presque entièrement obligé de procéder par induction, en partant de ce que nous savons à cet égard des Cananéens qui vinrent ensuite; d'ailleurs la démarcation reste imprécise dans l'état actuel de nos connaissances. Donc, beaucoup de ce qui sera exposé à propos de l'étape « cananéenne » peut s'appliquer au temps antérieur dont il est ici traité. Le seul nom de dieu attesté formellement alors est celui de Nergal, divinité babylonienne. Par la suite, on rencontrera toute une série de traces du culte des dieux babyloniens en Palestine. Or, le pouvoir politique penchant surtout dans cette période ultérieure au profit de l'Egypte, le culte en question doit être plus ancien. Cela cadre bien avec ce que nous savons[1] de la prédominance à l'époque amoréenne des influences spirituelles venues de Babylone, spécialement au temps de Hammourabi.

Outre Nergal, déjà nommé, plusieurs noms de dieux attestés à diverses reprises en Palestine proviennent du panthéon babylonien. Tels sont : Chamach (en hébreu Chèmèch)[2], Sin, Nebo, Ninourta et Ramman (Rimmon)[3],

1. Cf. ci-dessus, p. 59.

2. Remarquer qu'en ce cas la concordance du nom (soleil) ne prouve pas absolument l'identité des deux divinités.

3. Il n'est pas certain qu'on doive ajouter à cette liste Anou, à cause de la localité palestinienne Anaharath (Josué 19, 19; cf. en Egypte A-nouh(e)-r-tou; liste de Thoutmosis III), et Lahmou à cause de Bethléhem. Ci-dessus (p. 7), Bethléhem est expliqué simplement par : maison du pain. L'identification d'Anath adorée en Palestine avec Antoum ou Anatou de Babylone, le pendant féminin d'Anou, soulève de graves difficultés. Nommons encore la divinité babylonienne Sibitti, voisine de Nergal et occasionnellement confondue avec lui, qui semble être en rapport avec les pléiades (*Keilinschrift und Alt. Testam.*[3], p. 413,

tandis qu'Adad, identique à Ramman, a passé en sens inverse de l'ouest à la Babylonie, ainsi qu'Achéra, et que Dagan (Dagon) semble avoir été importé de son pays d'origine amoréen aussi bien en Babylonie qu'en Palestine. Chèmèch (Chamach), le dieu solaire pourrait avoir été adoré principalement dans les villes palestiniennes de Ir Chèmèch (la ville du soleil)[1], Bet Chèmèch (la maison du soleil)[2], En Chèmèch (la source du soleil)[3], et le héros Samson présente peut-être des traits provenant de cette figure primitivement divine[4]. Le dieu solaire semble aussi avoir été adoré sous l'autre nom qui désigne le soleil, Hèrès; de là, sans doute, le nom de ses sanctuaires, Har-hèrès (montagne du soleil)[5] et Timnat-hèrès (district du soleil)[6]. Le culte du dieu lunaire, Sin, spécialement pratiqué à Haran, point de départ d'Abraham[7], se répandit aussi, comme l'attestent déjà les noms du mont Sinaï et du désert de Sin[8]. On peut supposer aussi que d'anciens sanctuaires du dieu de la lune se trouvaient à Jéricho, dont le nom vient de la lune, *yareakh*, et à Hadacha[9] (nouvelle lune), dans les collines de Judée[10]. Le

459). On a voulu faire dépendre de Sibitti ou des sept démons babyloniens le nom de Beerséba, lieu sacré déjà sans doute dans notre période, et les noms de personnes : Bathséba (voir encore Eliséba, Exode 6, 23, = Elisabeth, et Jehoséba, II Rois 11, 2); voir par exemple Paton dans Hastings 3, p 184 *a*. C'est douteux. Beerséba signifie simplement : sept fontaines (cf. Nöldeke, *Archiv. f. Religionswis s.*7, 1904, p. 341). D'ailleurs « on admettra en dernière analyse et jusqu'à preuve du contraire une origine babylonienne » (Nöldeke, *ibidem*, p. 344), pour la valeur spéciale attribuée au chiffre sept. En outre, la rencontre de chéba, sept et de chaba jurer, n'est certainement pas fortuite. Jurer, c'est « multiplier par sept », que cela désigne soit l'invocation de sept esprits ou dieux, soit une septuple invocation du seul et même être surnaturel, on encore une simple répétition par sept fois de la formule du serment; en pays arabe, il arrive même souvent pour des serments d'importance que la phrase qui doit être jurée soit répétée soixante-dix fois (Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*[2], 1896, p. 186). Mais cf. d'autre part Pedersen, *Der Eid bei den Semiten*, 1914, p. 5 s.

1. Josué 19, 41 comprend cette localité dans le territoire de la tribu de Dan.

2. Ainsi s'appellent : *a*) une ville de Juda, peut-être identique à Irchémèch; cf. ci-dessus, p. 25, n. 8; — *b*) une ville de la tribu d'Issakar, Josué 19, 22; — *c*) une autre, dans la tribu de Nephtali, Josué 19, 38; Juges, 1, 33.

3. Josué 15, 17; 18, 17; vraisemblablement sur la route de Jérusalem à Jéricho.

4. Voir notamment Stahn, *Die Simsonsage*, 1908.

5. Juges 1, 35, dans la tribu de Dan.

6. Juges 2, 9, sur la montagne d'Ephraïm. La même localité est appelée, par transposition des consonnes: Timnat Serakh dans Josué 19, 50; 24, 30, et Timnat Sakhar dans la traduction grecque de Josué 24, 30; ce n'est peut-être qu'une modification tendancieuse, destinée à effacer le souvenir du nom d'un dieu païen.

7. Cf. Mez, *Harrân*, 1892.

8. Exode 16, 1; 17, 1; Nombres 33, 11 s. Peut-être convient-il d'y joindre Chinab, nom du roi de la ville disparue d'Adma (dans la région de la mer Morte), Genèse 14, 2.

9. Josué 15, 37.

10. J'estime peu vraisemblable l'hypothèse qui fait dépendre de « *lebana* », désignation poétique de la lune « la blanche », Libna, station dans le désert (Nombres 33, 20 s.) et une ville du même nom située en Juda (Josué 10,

dieu écrivain Nébo, ou plus exactement un lieu saint qui s'appelait comme lui, a donné son nom tant à la fameuse montagne[1] du sommet de laquelle Moïse put voir la terre promise, qu'à plusieurs villes situées des deux côtés du Jourdain[2]. C'est encore le culte du dieu du soleil et de la guerre, Ninourta, que reflètent le nom de Bet Ninourta (maison de Ninourta), localité voisine de Jérusalem[3] et celui d'un individu, Abd-Ninourta (serviteur de Ninourta), connus l'un et l'autre par les lettres de Tell-Amarna. Le nom de Ramman (Rimmon)[4] apparaît dans toute une série de noms géographiques palestiniens : Rimmon[5], Rimmon-pérez (brèche de Rimmon)[6], Gath-Rimmon (pressoir de Rimmon)[7], En-Rimmon (source de Rimmon)[8], Sela Harimmon (rocher de Rimmon)[9]. Le symbole de ce dieu est souvent le taureau[10]; il tient en main un faisceau d'éclairs. Dans l'Occident, son nom indigène est Hadad; en Babylonie au moins on a gardé conscience de l'origine amoréenne de ce nom[11]. Hadad a donc été adoré de bonne heure chez les Amoréens[12]. D'après les lettres de Tell Amarna, il faisait retentir sa voix dans le ciel au point

29, 31 s., 39, etc., etc.). De même, il n'est pas sûr que le nom propre Sarah vienne de *charratou*, désignation de la déesse lunaire de Haran. Sur les amulettes en forme de lune, cf. ci-dessus, p. 70. On ne peut pas savoir si le nom d'une localité, Késil, dans le sud de, Juda (Josué 15, 30) dépend de l'étoile ainsi nommée (c'est vraisemblablement Orion), ne serait-ce qu'à cause des variantes que l'on constate dans la transcription de ce nom géographique.

1. Nombres, 33, 47; Deutér. 32, 49; 34, 1.

2. Une ville de Transjordanie, Nombres 32, 3, 38; 33, 47, etc. Une en Judée, « l'autre Nebo », Esdras 2, 29; 10, 43; Néhém. 7, 33. Sans doute aussi Nob, ville sacerdotale, en Benjamin, connue surtout par ce qui s'y passa au temps de David (1 Sam., 21, 2 ss.; 22, 9, 11, 19; Esaïe 10, 32; Néhém, 11, 32.

3. Il y en eut une autre dans le voisinage de Gebal (Byblos).

4. Cette vocalisation en hébreu vient peut-être d'une étymologie populaire : *rimmon*, la grenade ou le grenadier.

5. Josué 15, 32; 19, 7; I Chron. 4, 32; Zachar. 14, 10, ville du sud de Juda, comptée dans la tribu de Siméon; en outre Josué, 19, 13 (Rimmono, I Chron. 6, 62), ville de Zabulon.

6. Nombres 33, 19 s., campement d'Israël. Pour ce nom, on se rappellera que Rimmon est le dieu de l'éclair.

7. Josué 19, 45; 21, 24; I Chron. 6, 54, ville de la tribu de Dan, Giti Rimouni, dans les lettres de Tell-Amarna (164, 45, Winckler).

8. Néhém. 11 29; cf. Josué 15, 32; 19, 7; I Chron. 4, 32, ville de Juda ou de Siméon.

9. Juges 20, 45, 47; 21, 13, en Benjamin.

10. Ce n'est pas par hasard, apparemment, qu'une des anciennes statues de taureaux découvertes provient d'Errouman (en Transjordanie).

11 Sur une liste de dieux babyloniens, il est remarqué expressément pour Ada-ad que ce nom désignait le dieu spécialement en Occident (Amourrou). Cf. Bezold, *Proceedings of the Society of Biblical Archeology*, 11, 174 ss.

12. Le culte de Hadad s'était à la longue beaucoup répandu dans l'Asie antérieure; des noms propres de l'Ancien Testament l'attestent déjà : Hadad, nom de différents rois édomites, Genèse 36, 35 s. 39; I Rois 11, 14-22; Ben-Hadad (fils de Hadad), I Rois 15, 18 ss.; etc. Hadad-Ezer (Hadad secourt), II Sam. 8, 3-12, etc., nom de rois araméens; Khen-Adad, Esdras 3, 9; Néhém. 3, 18, 24; 10, 10, nom d'une famille de lévites.

d'ébranler tout le pays[1]. L'identité de Hadad et de Rimmon apparaît encore dans un texte tardif de l'Ancien Testament, avec le nom de Hadadrimmon[2]. Le Ramman babylonien a parfois auprès de lui son épouse, la déesse Achratoum ou Achirtou, qui ne diffère pas d'Achéra, elle aussi originaire du pays occidental; quant à l'âge de son culte dans ces régions de l'ouest, on peut, cette fois encore, l'évaluer en tenant compte d'une inscription dédiée à Hammourabi, où lui-même est qualifié de roi de l'Occident (Amourrou)[3]. La déesse y reçoit les noms de « fiancée du roi du ciel », « dame de beauté et de magnificence », « compatissante qui implore respectueusement son époux ». Un certain Abd Achirti ou Abd Achrati, serviteur d'Achéra, est souvent mentionné dans les lettres de Tell-Amarna. Enfin, Dagan[4], attesté en Babylonie depuis l'an 2400 environ, et que Hammourabi, par exemple, appelle son « créateur » (celui qui l'a engendré) dans le préambule de sa loi, est très vraisemblablement le même dieu que celui des Philistins, Dagon, d'après l'Ancien Testament[5]. Or les Philistins semblent ne l'avoir adopté qu'après leur pénétration en Canaan, où son culte doit sinon remonter à la période amoréenne, du moins l'avoir suivie de près; en effet, non seulement une localité palestinienne s'appelle encore Beth-Dagon (maison de Dagon)[6], mais un nom de personne composé avec Dagan se trouve dans les lettres de Tell-Amarna[7]. La forme même de ce nom, Dagan, désigne celui qui le portait comme étant à l'origine le dieu du blé (*dagan*). Son emblème sur un sceau phénicien est un épi. Depuis Jérôme, on s'est représenté habituellement le Dagan philistin comme un dieu pois-

1. 149, 13 ss. (Winckler). D'ailleurs le nom d'Adad se retrouve pour un certain nombre d'individus dans les lettres de Tell-Amarna.

2. Zachar. 12, 11. Probablement il ne s'agit pas là du nom d'une localité située dans la plaine de Gizréel, comme on l'a cru souvent depuis Jérôme, mais du nom d'un dieu, dont la mort, comme celle de Tammouz (Ezéch. 8, 14) ou d'Adonis, était pleurée.

3. *Keilinschr. und Alt. Testam.*[2], p. 432 s.

4. Pour ce qui suit voir notamment Paton dans Hastings 4, 386 ss.

5. Sa statue se dressait dans son temple d'Asdod (I Sam. 5, 2-7; voir encore I Macchab. 10, 83 s.; 11, 4); dans celui de Gaza, des jeux étaient célébrés en son honneur (Juges 16, 23 ss.).

6. Beth-Dagon (Josué 15, 41) se trouvait en Juda, entre Diospolis et Yamnia; une autre localité du même nom (Josué 19, 27), dans la tribu d'Asser. La première figure dans une liste du roi d'Egypte Ramsès III (vers 1200) sous le nom de Bayti Doukouna.

7. Dagan-takala, lettres n° 215 et 216 (Winckler).

son; il se peut qu'il ait pris ultérieurement ce caractère, mais il se peut aussi qu'on le lui ait attribué à tort, par suite d'une étymologie populaire (*dag*, poisson).

Les dieux que nous venons de passer en revue n'épuisent pas le panthéon amoréen. Il faut encore nommer la deésse Anath, dont le nom est attesté en Palestine dès le xve siècle, avec la localité de Beth Anath[1]. Son culte a pénétré au plus tard dans le même siècle chez les Egyptiens, car elle eut alors un clergé à Thèbes[2]; pour eux, c'est une déesse de la guerre; il en était peut-être de même en Palestine. Son origine pourrait être hittite[3]. Quelles autres divinités encore, connues à l'époque cananéenne directement ou au moins par induction, purent-elles appartenir déjà à la période précédente, il n'est pas possible de le déterminer.

Mais le polythéisme que caractérisent incontestablement les divers noms de dieux, n'a pas pu supprimer les conceptions polydémonistes plus anciennes. Celles-ci persistent sans même s'atténuer, avec la croyance aux esprits qui hantent les pierres, les arbres, les sources, les montagnes, et qu'on désigne indistinctement sous le nom de *el* (peut-être : puissance?). Pour la période amoréennel deux faits l'attestent : parmi les noms amoréens datant de la première dynastie babylonienne, on rencontre fréquemment des combinaisons partant de *el*, et en Palestine il y a, dès le xve siècle, des noms géographiques formés avec le même terme[4]. Ainsi, dans la liste des territoires conquis par Thoutmosis III en Syrie, on trouve Har-el (montagne d'un *el*), Jacob-el et Jocheph-el, deux noms dont il sera amplement question à cause de leur première partie. On est moins solidement documenté en

1. Dans la liste de Thoutmosis III (1501-1447), il s'agit de la ville de Beth-Anath dans la tribu de Nephtali; cf. Josué 19, 36; Juges 1, 33. Une autre du même nom (Beth Anoth) se trouvait en Juda (Josué 15, 59). C'est aussi Anath qui donna son nom à Anatoth patrie de Jérémie; à Anati, mentionné dans une lettre de Tell-Amarna (Winckler 125, 43) et à Anath, nommé dans Juges 5, 6, qui fut peut-être un Cananéen, opprimant Israël, et dont par méprise Juges 3, 31 fait le père du juge israélite Samgar. Mais Kittel (*Geschichte*, 1^5^, 225, n. 2) interprète l'expression « fils d'Anath » comme désignant la valeur guerrière du personnage. Il incline aussi à comprendre Bu'ana (II Sam. 4, 2 ss., etc.) comme Ben-Ana, fils d'Anath).

2. Cf. W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern*, 1893, p. 313.

3. Cf. von Orelli, *Allgemeine Religionsgeschichte* ^3^1911, p. 259. Ed. Meyer, *Zeitschr. f. Deutsch. Morgenländ. Gesellschaft* 31 (1877), p. 716 ss.

4. Les lettres d'Amarna contiennent aussi quelques noms de personnes formés avec *el*.

ce qui concerne les autres appellations qui pouvaient servir à désigner la divinité. Baal, par exemple, nom classique pour ainsi dire dans la région cananéenne, est sans doute assez fréquent à l'époque amoréenne parmi les noms propres babyloniens, mais il reste absent des lettres d'Amarna[1]. Par contre, il est prouvé que la divinité recevait des désignations exprimant la parenté, comme *ab* (père), *am* (frère du père, consanguin), ou même *akh* (frère). C'est ainsi que le chef de la caravane des environs de l'an 1900 qui a été mentionnée plus haut[2], s'appelait Abcha, et que le prince palestinien chez qui séjourna Sinouhé portait le nom d'Ammienchi[3].

Les étages des fouilles qui correspondent à cette époque établissent aussi que les êtres surnaturels passaient pour résider de préférence dans les pierres. Par exemple à Ta'anakh, sur une table naturelle de rocher qui se dresse à environ un mètre au-dessus du niveau qui l'entoure, était façonné une sorte d'autel, auquel on accédait par une marche taillée[4]. La surface était creusée d'un orifice ovale d'environ 40 à 50 cm. de diamètre, et de trois autres plus petits de 8 à 9 cm. de diamètre. Autour du rocher courait une profonde rigole, non exclusivement naturelle mais creusée plus à fond par la main des hommes[5]. C'est peut-être de la même époque que date le primitif rocher-autel encore visible à Sar'a, Zorea de l'Ancien Testament[6], celui-là même vraisemblablement qui joue un rôle dans les préliminaires de l'histoire de Samson[7]. Mais ce qui évoque habituellement les pratiques cultuelles de l'époque, ce sont les colonnes verticales. Les fouilles en ont

1. Il est vrai que des documents égyptiens attestent ce nom comme l'équivalent asiatique de celui du dieu Set ou Sutekh. Cf. W. Max Müller, *Asien und Europa*, p. 309.

2. Cf. ci-dessus p. 58.

3. Des noms de cette catégorie sont nombreux à la même époque en Babylonie. Exemples: Ammou-ou, Hammourapi, Abiramou (Abraham). D'ailleurs la Genèse aussi donne à des contemporains palestiniens d'Abraham certains noms composés avec *ab*, comme Chinab (Genèse 4, 2; cf. ci-dessus, p. 61, n. 8, Abimèlèk (20, 2 ss.). S'y rattachent peut-être de leur côté des noms de lieux terminés par *am*; exemple : Yibleam (Josué 17, 11; Juges 1, 27; II Rois 9, 27), qui figure déjà sur la liste de Thoutmosis III. Voir ci-dessus p. 67.

4. La législation israélite proscrira plus tard cette disposition, « afin que la honte ne soit pas mise à nu » (devant la divinité supposée présente), Exode 20, 26. D'une manière générale, elle interdit toute sculpture ou taille des pierres, v. 25.

5. Sellin, *Tell Ta'annek*, p. 34, 103. Pour les rigoles, cf. 1 Rois 18, 32, 35.

6. Kittel, *Ueber primitive Felsaltare in Palästina* (Reprint from the *Alprecht Anniversary Volume*, Leipzig, 1909), en donne plusieurs reproductions.

7. Juges 13, 2 ss.

livré beaucoup· On ne doit les apprécier qu'avec une extrême circonspection : tout monolithe, quelque part qu'il se dresse, n'est pas nécessairement une pierre sainte, comme le zèle au service de l'histoire des religions pourrait le prétendre. Les explorateurs de Tel- ech-Safi[1], par exemple, estimaient avoir trouvé dans quelques colonnes les vestiges d'un ancien sanctuaire, que semblaient attester aussi les nombreux ossements de chameaux, brebis et bœufs éparpillés dans les décombres. Mais Thiersch[2] vint couper court à cet enthousiasme en supposant qu'il n'y avait eu là qu'une écurie. Il en est surtout ainsi de l'étable du rocher de Tell Sandahanna, car les installations encore subsistantes qui servaient à attacher les animaux ne laissent aucun doute sur la destination du local[3]. Par contre, quand un village porte le nom même d'une colonne, comme Kiryath-nasîb (ville de la stèle), que Thoutmosis III cite parmi les localités palestiniennes par lui conquises, il s'agit bien d'une colonne sainte.

Les esprits et les dieux n'habitent pas seulement la pierre, mais ils résident aussi à l'air libre. On peut admettre, par exemple, que dès cette époque les esprits champêtres étaient très familiers à l'âme populaire; plus tard encore, au scandale du législateur israélite, on leur offrait des sacrifices[4], et même un sanctuaire portait leur nom[5]. Diverses stipulations des lois israélites, de plusieurs siècles plus jeunes, établissent à leur manière l'existence de conceptions de ce genre, qui se rattachent intimement à la culture du sol dans les temps les plus antiques. Ainsi, on plantait simultanément la vigne et le blé pour placer, semble-t-il, le terrain qui les portait sous la protection des esprits locaux, lesquels, sans cette précaution, auraient

1. Peu importe évidemment ici que l'étage de cette fouille se rapporte à un temps un peu ultérieur.
2. *Archäologischer Anzeiger*, 1908, p. 369 s.
3. Six piliers coupés à angle droit supportent le toit. (Les colonnes de Tell ech-Safi étaient aussi rectangulaires à l'origine).
4. Lévit. 17, 7.
5. Bamat-has-seïrim (lire ainsi en corrigeant Bamoth-hachcheïrim) : haut-lieu où l'on sacrifiait aux esprits des champs, II Rois 23, 8. Leur nom signifie : les chevelus; *saïr* est le bouc (velu); ces esprits pouvaient donc être conçus comme des êtres à forme de bouc, tels les satyres et les faunes. Leur domaine semble avoir été à l'origine les champs non cultivés (cf. Esaïe 13, 21; 34, 14), la steppe ou même primitivement le désert (Cf. H. Duhm, *Die bösen Geister im Alten Testament*, 1904, p. 46 ss.).

pu s'irriter de se voir partiellement expropriés[1]. On laissait intacte la récolte des arbres pendant les premières années, pour que les esprits reçoivent leur dû[2], usage à peu près de niveau avec celui qui subsiste encore en quelque mesure et consiste à ne point consommer certains fruits tel ou tel jour[3]. Lorsqu'on moissonne, on laisse sur pied une partie de la récolte, afin que l'esprit du blé ou de la végétation ne soit pas banni du champ, car cet esprit se tient dans les tiges et les fruits[4]. Toutes les circonstances notables ou les grands événements de la vie d'un homme, naissance, maladie, décès, etc., sont subordonnés au pouvoir d'autres esprits. Si, par exemple, d'après la loi juive, toute naissance entraîne l'impureté de la mère, cela ne tient pas au fait que Yahvé lui-même « ouvre le sein maternel[5] ». Mais à l'origine, c'était un autre *numen* qui y procédait; les conceptions ultérieures lui ont substitué Yahvé, de sorte qu'est impur pour le culte de l'un ce qui appartient au culte de l'autre[6]. Le nom de la vallée d'Yiphtakh-el[7] (*el* ouvre) peut aussi viser l'adoration d'un esprit qui assistait les femmes pour une heureuse délivrance[8]. Mais une vallée fait penser au ruisseau qui y coule, et il est permis de rappeler comment survit la coutume, certainement primitive chez les Sémites, dont les observations de l'Américain Curtiss[9] en Palestine ont apporté maint exemple, et que les femmes suivent en se baignant dans un cours d'eau naturel pour obtenir d'être fécondes grâce à son *oueli*, c'est-à-

1. Cf. Deutér. 22, 9. Un point de vue correspondant, qui statue pour les divers objets diverses catégories de culte, s'applique aux commandements interdisant de semer dans un champ deux sortes de semences (Lévit. 19, 19), d'atteler à la même charrue un bœuf et un âne (Deutér. 22, 10) et même de les accoupler (Lévit, 19, 19), ainsi que de porter un tissu mixte de laine et de lin (Deutér. 22, 11) ou de deux espèces de fil (Lévit. 19, 19). Des combinaisons de ce genre sont, par contre, spécialement appréciées pour des buts magiques : telle fut, par exemple, la panspermie des anciens Grecs (Cf. Goldziher, *Zeitsch. f. Alttestam. Wissenschaft*, 20, 1900, p. 36 s.).

2. Lévit. 19, 23-25. Cf. le commentaire de Bertholet.

3. Haberland, *Zeitschr. f. Völkerpsychologie*, 18, 1888, p. 17. Voir aussi le code de Manou 4, 27 s. : l'Hindou n'a pas la permission de manger du riz ou du pain nouveau avant d'avoir sacrifié les prémices de la récolte.

4. Beer, *Zeitschr. f. Alttestam. Wissenschaft* 31, 1911, p. 152. Beer se réfère à la récolte des rizières dans l'Inde intérieure (?) où également on laisse une parcelle intacte pour éviter d'effaroucher le démon du riz. Voir d'autre part Nilsson, *Primitive Religion* (Religionsgeschichtl. Volksbücher 3, 13-14, 1911), p. 33 s.

5. Cf. Genèse 29, 31 ; 30, 22.

6. Cf. ci-dessus, p. 47.

7. Josué 19, 14, 27.

8. Cf. von Gall, *Altisraelitische Kultstätten*, 1898, p. 144.

9. *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients*, 1903, p. 112-115.

dire au « saint » qui y réside. D'autre part, la maladie, au moins la lèpre, fut plus tard ressentie comme « un coup de Yahvé[1] ». Là encore, il n'y a pas concordance entre cette représentation et la théorie qui veut que le lépreux soit « impur[2] » pour le culte de Yahvé. On est obligé de conclure, comme dans le cas précédent, que Yahvé a usurpé le rôle d'un *numen* plus ancien, dont l'action passait pour provoquer cette maladie. En sens inverse, on connaît des *numens* à vertu guérissante, comme Yirpeel *el* guérit), que rappelle encore le nom d'une ville benjaminite[3]. Quant au culte éventuel des morts, ce qu'on peut avoir des usages funéraires pendant la période considérée apporte, semble-t-il, quelque clarté, et l'on se félicitera de voir les fouilles enrichir la documentation dont on dispose à cet égard.

L'incinération des morts, qu'attestait la caverne crématoire de Gézer[4], a complètement cessé pendant la période amoréenne, pour faire place à l'usage général de l'ensevelissement dans les cavernes ou de l'inhumation. Le même changement s'observe en pays babylonien, au moins à Nippour, lors de l'arrivée des Sémites[5]. L'usage nouveau commença inopinément; on le constate nettement dans le crématoire même de Gézer, où les nouveaux cadavres furent déposés sur les cendres des précédents. Il fallait naturellement plus d'espace; on chercha à se le procurer en doublant l'étendue de la caverne. Il fallut aussi protéger les corps contre les incursions des fauves. A cet effet, l'on mura l'ancien accès en escalier et l'on creusa un puits de mine couvert, par lequel les morts pouvaient être descendus. Ils furent dès lors, semble-t-il, entassés pêle-mêle à l'intérieur. Seuls, les cadavres de grands personnages étaient rangés le long des murs de la caverne et placés sur un soubassement de pierre entouré d'un petit fossé. Parmi eux on a trouvé, sur une table de pierre, une cruche à côté des restes d'un nouveau-né; il se peut que

1. Cf. II Rois 15, 5; II Chron. 26, 20.
2. Cf. Lévit. 18 s.
3. Josué 18, 27; l'identification avec No-r-p'-a (guérison) des annales de Thoutmosis III est possible.
4. Cf. ci-dessus, p. 46.
5. Cf. Vincent, *Canaan*, p. 267.

ceci représente un sacrifice de fondation, qui aurait été offert lors du changement de destination de la caverne.

De nombreuses autres fouilles ont mis au jour les traces barbares de sacrifices de fondation ; la coutume en était donc très répandue. Qu'il suffise d'en citer deux cas à Megiddo, spécialement suggestifs. Entre la couche la plus profonde et celle qui vient ensuite dans les roches, gisait une cruche haute de 90 cm., ayant 40 cm. de diamètre, enfermée de toutes parts entre des murs, et maintenant brisée, écrasée sous le poids des assises supérieures. Elle recélait les restes encore reconnaissables d'un tout petit enfant, plus quelques offrandes supplémentaires : céramiques[1]. Puis, dans la citadelle du nord, était couché transversalement sur les pierres de base, le squelette d'une jeune fille de quinze ans environ. Sa colonne vertébrale épousait la forme de la grosse roche sur laquelle elle reposait ; ses pieds se trouvaient dans une excavation entre les pierres du mur ; sa tête dépassait le mur, exhaussée au moyen d'une pierre formant oreiller, et entourée d'un cercle de fragments de rocher[2]. D'autres découvertes, à Gézer, laissent soupçonner des meurtres rituels plus atroces encore, s'il est exact de les comprendre comme des festins de cannibales. Au-dessus de deux squelettes masculins placés en long, était étendu le buste d'un garçon d'environ dix-sept ans ; nulle trace de la partie inférieure de son corps ; un examen minutieux donne à penser qu'elle avait été amputée sur l'individu vivant. De même, dans une citerne, on a trouvé le simple buste d'une jeune fille âgée de quelque seize années, avec les squelettes de douze hommes et de deux jeunes gens. Le couteau à poignée et la hache qui se trouvaient dans la même citerne confirment apparemment la lugubre hypothèse[3]. En outre, à l'orifice, on découvrit les crânes séparés de deux autres jeunes filles, ainsi que divers autres vestiges d'ossements également coupés et des fragments de crâne. Jadis une

1. Schumacher, *Tell el-Mutesellim*, p. 44 s.
2. *Ibidem*, p. 54 s.
3. Vincent, *Canaan*, p. 276 ss. allègue le « double ensevelissement » pratiqué en Egypte pour présenter ici la possibilité d'une autre explication.

partie de la boîte cranienne, encastrée dans une coupe d'argile, permettait à son barbare possesseur de boire littéralement dans le crâne de son ennemi[1].

Si nous en revenons à la question du mode naturel de l'ensevelissement, un point de vue se présente de lui-même, qui nous a déjà paru décisif pour apprécier les dolmens[2] : la disposition artificielle de la tombe imite autant qu'elle le peut la configuration naturelle des cavernes rocheuses primitives. Aussi un type spécialement fréquent est-il le tombeau en puits : fosse ronde[3], plus large à sa partie supérieure, et profonde d'environ deux mètres. De là, une ouverture rectangulaire conduit jusqu'au tombeau proprement dit, taillé dans le roc et voûté; c'est sur le sol de cet abri que repose le cadavre. Tel est exactement la disposition d'un tombeau de Megiddo, d'une architecture primitive. L'intérieur formait une chambre funéraire quadrangulaire; nous avons déjà parlé de son admirable voûte[4]. De là on rampait par un couloir long de 1 m. 60 jusqu'à la porte occidentale, à laquelle, du niveau du sol, donnait secrètement accès un puit muré. Mais cette sépulture n'était pas destinée à un seul individu : la chambre contenait cinq cadavres déposés sur le sol et un sixième qui reposait sur un banc de pierre, sans parler d'abondantes offrandes[5]. S'y joignait une sorte de fosse commune, du même genre, mais plus primitive, qui contenait douze défunts. C'est au moyen d'une pierre massive, placée devant la porte et qui est demeurée en place, qu'on protégeait leur repos en assurant la fermeture[6]. Lorsque l'on ne disposait, ni dans la disposition naturelle des rochers, ni dans la voûte des murs, d'une couverture pour le tombeau, on se contentait de terre ou d'une couche de terre cuite, qu'on insérait au moins entre des pierres[7].

1. Thiersch, *Archäolog. Anzeiger*, 1909, p. 360.
2. Voir ci-dessus, p. 48.
3. Deux tombeaux en puits quadrangulaires à Gézer sont peut-être égyptiens (Macalister, *Gézer*, 1. p. 303, ss.). Ailleurs encore les tombeaux égyptiens n'ont rien d'inaccoutumé en Palestine (Vincent, p. 218 ss.). Dans les imposants tombeaux dits « des fils d'Israël », à Hizmé (vraisemblablement ʿAzmawet ou Bêth-ʿAzmawet de l'Ancien Testament : Esdras, 2, 24; Néhém 7, 28; 12, 29), Vincent a reconnu, sans doute exactement, l'imitation des « mastabas » égyptiens à propos desquels on consultera Erman, *Die ägyptische Religion*, 1905, p. 119.
4. Voir ci-dessus, p. 62 s.
5. *Tell el-Mutesellim*, p. 14 s.
6. *Tell el-Mutesellim*, p. 19 ss.
7. Pour Megiddo par exemple, cf. *ibidem*, p. 18, 25, 58 s., 62.

Les tombes prenaient facilement place dans la maison même des défunts. Cela seul doit mettre en garde contre l'hypothèse uniforme de sacrifices de fondation. A l'épopoque de l'Ancien Testament, la coutume de placer les morts dans le voisinage immédiat des vivants s'aperçoit encore[1]; on la connaît aussi dans le paganisme arabe, par exemple[2]. Habituellement les morts sont dans une position accroupie[3], les genoux surélevés; les Orientaux la tenaient peut-être pour la plus naturelle. On ne saurait dire si intervenait ici l'idée de la « terre mère », dans le sein de laquelle le mort reprenait la position de l'embryon, pour pouvoir renaître d'elle[4]; cependant, cette conception n'a pas été étrangère aux sémites[5]. Le plus souvent, la tête des cadavres est tournée vers l'Orient. Mais les exceptions se présentent en si grand nombre qu'on ne peut parler d'une règle sur ce point.

Pour les enfants, on procédait souvent d'une manière particulière : au lieu de les placer dans des tombeaux ouverts, on enveloppait leurs corps nus de sable ou de terre finement tamisée[6], puis on les insérait dans des cruches ou des urnes sans ornements, maintes fois les genoux relevés, les bras et les mains près de la bouche. La cruche ou l'urne contenait aussi des offrandes : objets en céramique[7]. Elle était souvent munie d'une écuelle en guise de couvercle, ou encore deux cruches étaient emboîtées l'une dans l'autre[8]. Tout un cimetière d'enfants, comprenant vingt cadavres dont aucun ne devait avoir dépassé l'âge de deux ans, a été découvert par Sellin à Taanakh. Dans les mêmes fouilles il trouva deux grandes cruches

1. Cf. I Sam. 25, 1; I Rois 2, 34; Samuel et Joab sont ensevelis dans leur maison. Voir encore Ezéch. 43, 7 s.

2. Voir le poème de Hamasa :

« Tous les hommes ont une sépulture au milieu de leurs cours.
Mais eux-mêmes diminuent et leurs tombeaux plus encore
Jamais une maison ne manque de s'écrouler de vétusté,
Jamais on ne manque de relever un sépulcre dans sa cour
Les morts sont les voisins des vivants, mais en dépit de ce proche
voisinage, les rapports avec eux sont lointains et problématiques. »

dans Rückert 1, n° 289, cité par K. Marti, *Gesch. der israelitischen Religion*[3], 1907, p. 133).

3. Des cadavres allongés se trouvent par exemple à Megiddo; voir *Tell el-Mutesellim* 1, p. 58 n. 6; p. 60.

4. Cf. Dieterich, *Mutter Erde*[2], 1913, p. 27 s. n. 6.

5. Cf. Nöldeke, *Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten*, Archiv. f. Religionswissenschaft, 8, 1905, p. 161 ss.

6. Sable et terre se prêtent bien à la fiction d'un enterrement. Ou faut-il voir dans le sable un cas de magie sympathique, pour que ceux qui renaîtront, comme on l'attend peut-être (cf. ci-dessus), puissent être aussi nombreux, « que le sable de la mer » (Cf. Genèse 32, 13; Jérém. 33, 22; 2, 1)?

7. Ainsi que, une fois, à Taanakh, une grande mâchoire d'animal. Cf. Sellin, *Tell Ta'annek*, p. 33.

8. Dans un cas, où le corps était déjà par trop grand pour passer par l'orifice de la cruche, on en avait démoli la partie inférieure et on l'avait recouverte d'un disque rapporté. (Sellin, *Tell Ta'annek* p. 34).

remplies uniquement de sable et n'ayant pas contenu d'ossements. Il semble que ç'aient été des cénotaphes, mausolées vides qu'on élevait lorsque les corps n'avaient pu être retrouvés; on voulait du moins ne pas frustrer l'âme de son repos[1]. Malgré le voisinage de l'autel de rocher décrit plus haut[2], les enfants enterrés là n'ont pas, supposera-t-on, été offerts en sacrifice; il semble plutôt s'agir d'un usage voisin d'habitudes étrangères qui consistaient à ne pas admettre dans les tombeaux de famille les enfants au-dessous d'un âge déterminé, et à les inhumer soit sous leurs demeures ou à proximité, soit dans un emplacement qui leur était spécialement destiné[3]. Frappante aussi est la coloration rouge des ossements que contient une tombe de Megiddo. Il se peut que cela ne soit pas fortuit; l'usage de peindre les cadavres en rouge est très répandu, en vue de donner aux morts l'apparence de la vie et de les protéger ainsi contre les influences nocives qui pourraient les trouver désarmés[4].

Il faut remarquer encore que le nombre des cadavres contenus dans les tombeaux qu'on a découverts reste très inférieur à celui qu'on est obligé de supputer pour un aussi grand nombre de siècles. Cela conduit à admettre que le mode d'ensevelissement employé pour la grande masse n'était guère susceptible de protéger les corps contre la destruction. Lorsque Macalister découvrit sur le côté sud de la colline de Gézer toute une série de fosses en forme de bouteilles remplies d'un amas d'ossements humains et animaux (chameaux, vaches, ânes et chevaux), toute offrande en étant absente, sa conjecture doit être exacte qui y voit le cimetière des pauvres gens sans res-

1. Cf. Sellin, *ibidem*, p. 37. Pour les cénotaphes, par exemple chez les Grecs, cf. Rohde, *Psyche*, 1910, p. 66, n. 2; 87, n.; 163, n. 1.

2. Cf. ci-dessus, p. 82.

3. Sellin (*ouv. cité*, p. 36, n. 1) rappelle une notice de Pline (*Histoire naturelle* 7, 15, 72), d'après laquelle certains peuples ne livraient pas à la combustion ceux qui n'avaient pas encore une seule dent. Voir aussi Dieterich, *Mutter Erde*[2], p. 21 ss.; Dalman, *Palästinajahrbuch* 4, 1908, p. 50, n. 3; Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* 4, 422. Il semble que ces usages aient eu pour but de faciliter à l'enfant la renaissance. — Quant à l'habitude de déposer les corps dans des cruches, on l'a retrouvée dernièrement en Egypte, à Cnossus et à Aphidna dans le nord de l'Attique, et sous une forme analogue en Babylonie (Sellin, *ouv. cité*, p. 96, n. 1).

4. Cf. Von Duhn, *Rot und Tot*, Archiv f. Religionswissenschaft, 9, 1906, p. 9.

sources pour se procurer des tombeaux personnels[1]. Combien de milliers de cadavres ainsi enfouis seront tombés en poussière au cours des siècles !

On aimerait à savoir comment les Palestiniens d'alors se représentaient l'existence des morts. Tout ce qu'on peut dire de précis sur ce point, c'est que les besoins de la vie terrestre subsistaient, croyait-on, dans la tombe. Les offrandes variées que les fouilles ont extraites des différents tombeaux le montrent bien. Les morts ont faim; ils ont soif davantage encore. Aussi les pourvoit-on de vivres et tout d'abord de boisson. A côté de la grande cruche à eau se trouve parfois une petite tasse ou une coupe destinée à puiser à volonté le précieux breuvage. Quant aux aliments solides, on les dépose soit préparés soit crus. A Gézer, sur les vestiges d'un plat de mouton, on a trouvé la lame d'un couteau de bronze, qui devait servir au mort pour en découper la viande; une assiette renversée couvrait le tout, sans doute pour conserver la chaleur du mets. Les morts ont aussi besoin d'éclairage; la lampe n'est pas, comme on l'a cru précédemment, une invention de l'époque israélite : à Gézer et à Megiddo, elle existait dès notre époque, quoiqu'elle ne soit pas fréquemment déposée auprès des morts[2]. Toutes sortes d'autres objets usuels ont aussi été trouvés dans les tombes; les sceaux, notamment, ne manquent pas. Quant aux parures, il suffit d'indiquer que ces fouilles sont la principale source de ce que nous en savons[3]. Les cruches même, placées auprès du défunt, ne sont pas exclusivement utilitaires. Il y a des cruches de luxe; elles montrent que l'on ne voulait rien omettre dans la tombe de ce dont on avait, sur la terre, tiré de l'agrément[4]. De même les armes : poignards, lances, javelots, etc., sont l'orgueil de l'homme après comme avant la mort. Certaines trouvailles dans les tombes d'enfants sont peut-être des jouets[5]. Ce qui peut nous surprendre, c'est le nombre restreint d'offran-

1. Ceci permet de bien comprendre la menace adressée au roi Yoyakim : enterrement d'âne (Jérém. 22, 19).
2. Cf. ci-dessus, p. 71.
3. Cf. ci-dessus, p. 72 s.
4. Vincent, *Canaan*, p. 213.
5. Cf. *Tell el-Mutesellim*, p. 60. *Archäolog. Anzeiger*, 1908, p. 362.

des proprement cultuelles ou religieuses : il n'y a guère que des amulettes, dont font partie sans doute, entre autres objets, les nombreuses dents de chameaux qu'on a trouvées dans la première chambre tombale de Megiddo mentionnée ci-dessus[1]. Une particularité souvent observée, c'est l'usage de rendre, n'importe comment, inutilisables pour les vivants les objets mis à la disposition des morts : les récipients sont cassés ou au moins percés; c'est pour eux une sorte de mort symbolique, comme on la retrouve dans les objets en forme d'animaux auxquels la tête fait défaut.

Doit-on considérer l'apport de ces dons divers, dans certains cas, comme exprimant déjà une réelle adoration cultuelle des morts? Il n'est guère possible de se prononcer sur ce point. Mais comme, en pareille matière, les limites ont quelque chose d'élastique, l'hypothèse n'est pas exclue. Peut-être s'appuierait-elle sur le fait suivant : à l'entrée de la grande caverne de Gézer, qui contient superposés les débris des cendres des premiers habitants, et les nombreux cadavres de ceux qui leur succédèrent, se dresse une petite colonne de pierre qui portait certainement un caractère cultuel quelconque.

B) **La période cananéenne.**
(depuis le milieu du second millénaire jusqu'à l'apparition d'Israël).

Nous ne sommes pas en mesure de retracer les étapes au cours desquelles la population cananéenne supplanta peu à peu les Amoréens[2]. Les uns et les autres étaient des Sémites et, semble-t-il, proches parents; ceci devait assurer une certaine continuité dans le développement de la civilisation. C'est ainsi que, par exemple, persistèrent pour l'essentiel les coutumes retracées plus haut en ce qui concerne les morts. Extérieurement, la distinction des deux périodes est marquée par le passage de la Palestine sous la domination de l'Egypte; cette conquête en-

1. P. 87. 2. Voir ci-dessus p. 53 s.

traîna naturellement une pénétration décisive des influences égyptiennes dans ce pays. Il va de soi que, cette fois encore, elles s'y répandirent principalement dans les régions méridionales.

Après avoir expulsé de chez eux les Hyksos, les Egyptiens les poursuivirent, en atteignant parfois les frontières de la Palestine et même en les dépassant. Ce fut pour l'Egypte le point de départ d'une vaste politique de conquêtes. Les résultats, encore le plus souvent transitoires sous les fondateurs du nouvel empire égyptien, premiers souverains de la dix-huitième dynastie, à partir du commencement du XVIe siècle, devinrent définitifs sous le puissant Thoutmosis III (1501-1447), qui fit dix-sept campagnes en Asie. Dès la première (1479), Megiddo devint le centre de ralliement des contingents alliés que, sous le commandement du roi de Kadèch, avaient réunis les principautés alliées du nord de la Palestine et de la Syrie. « La prise de Megiddo vaut la prise de cent villes », proclame Thoutmosis lui-même à ses troupes, pour les exciter à assiéger cette place où, après une défaite en rase campagne, ses ennemis s'étaient enfuis[1]. Cet investissement obtint le résultat qu'il espérait. L'inventaire détaillé du butin, comme l'ont conservé les annales gravées dans le temple d'Amon que Thoutmosis III éleva à Karnak (Thèbes), présente un intérêt particulier pour l'histoire de la civilisation. En voici un extrait littéral (abrégé) : « Tableau du butin de Megiddo : prisonniers, 340; mains[2], 83; chevaux, 2.041; poulains, 191; étalons, 6; un char garni d'or avec timon (?) d'or, de ce prince (de Kadèch), un beau char garni d'or, du prince de... » (Longue lacune, où devaient être énumérés les autres chars, sans doute des divers princes); « 892 chars de ses troupes infortunées, total : 924 chars de combat[3]. Une superbe cuirasse en bronze, de ce prince (de Kadèch), une belle cuirasse en bronze, du prince de Megiddo, 200... cuirasses

1. Pour la manière originale dont cela s'effectua, cf. *Altorientaf. Texte und Bilder* 1, p. 288.
2. Trophées d'ennemis tués.
3. Pour les chars de guerre, cf. Nuoffer, *Der Rennwagen im Altertum*, 1904. Le tableau III représente un char syrien.

de ses malheureux soldats, 502 arcs, 7 piquets ferrés d'argent de la tente de ce prince. Les soldats eurent pour leur part : 1929 bœufs, 2000 chèvres, 20500 moutons. — Tableau de ce que le roi garda du mobilier de ce prince... ainsi que de la fortune des villes qui s'étaient rendues : ... pierres précieuses, or, coupes, vases divers, une grande coupe ouvragée en Syrie[1],... des vases, coupes, écuelles[2], divers vases à boire, de grands chaudrons, 87 épées, en tout 1.784 *deben*[3] d'or... en argent... 966 deben et 1 kite; une figurine en argent..., la tête en or, 3 massues avec des têtes humaines en ivoire, en ébène et en bois de..., doré, 6 litières de ce prince, avec leurs 6 escabeaux, 6 grands fauteuils d'ivoire et de... bois; le... bois orné d'or et de toute sorte de pierres précieuses; le lit de ce prince, entièrement recouvert d'or, une statue de ce prince, en bois d'ébène doré, la tête en lapis lazuli, des vases de bronze, et force vêtements de ce prince. — Etat des récoltes que sa Majesté rapporta des champs de Megiddo : 207.400 sacs de blé, sans compter ce que les soldats de sa Majesté avaient déjà coupé[4] ». Dans d'autres villes, en territoire phénicien, ils trouvèrent « du vin dans leurs caves, autant que de l'eau dans une inondation[5].» Quoi d'étonnant si l'on ajoute : « Les soldats de sa Majesté étaient ivres tous les jours et oints d'huile comme lors des fêtes en Egypte ! »

Ainsi se déroule sous nos yeux le tableau d'une civilisation florissante. Les fouilles viennent le confirmer; il suffit de considérer les magasins de provisions découverts à Gézer; un seul d'entre eux contenait environ six cents corbeilles de blé. La culture du blé, celle des arbres fruitiers et l'élevage devaient avoir pris un grand essor. Le bien-être et un certain luxe se remarquent dans les villes, notamment sur la côte.

Mais il ne faut rien exagérer. Ce qui frappe, inversement, dans les lettres d'Amarna, plus jeunes d'un siècle

1. D'après le déterminatif, il s'agit d'une cruche haute, à deux anses et long col.
2. Ecuelles en forme de cuvette avec un petit pied et une poignée à courbure particulière.
3. 1 deben (qui valait 12 kite) correspond à 91 grammes.
4. Traduction d'après *Altoriental. Texte und Bilder* 1, p. 239 s.
5. *Ibidem*, p. 241. L'image provient des crues du Nil.

à peine, c'est la modestie des chiffres. Un prince demande cinquante hommes, un autre quarante, un troisième, vingt ou même dix pour pouvoir défendre sa ville[1]; un autre encore peut écrire : « Donne-moi donc six arcs, trois poignards, et trois glaives. Si je me mets en campagne contre le pays du roi et que tu marches à mes côtés, je me fais fort de le soumettre[2] ». D'ailleurs, déjà dans les relations des annales citées plus haut, le nombre des combattants n'est pas très élevé : 2.503 prisonniers pour toute la Syrie, dont 1796 esclaves (et ce nombre comprend les femmes et les enfants). D'après la quantité des chars compris dans le butin, on peut évaluer l'armée à 3000 hommes[3]. Il y a lieu de se rappeler, il est vrai, que d'une manière générale les armées de l'ancien Orient n'étaient pas très considérables. On ne se représentera pas, sans doute, un roi d'Egypte pénétrant en Asie à la tête de 25 ou 30.000 hommes; habituellement, il n'en aura pas emmené 20.000[4].

Lorsque Thoutmosis III entra en Palestine, la souveraineté babylonienne n'y était plus que nominale, si les prédécesseurs de ce monarque ne l'avaient pas encore complètement anéantie. L'avènement des Cassites, qui avaient peut-être dû à l'avance des Hittites leur usurpation du trône de Babylone, marqua la chute de cette puissance en Occident. Aussi bien Thoutmosis ne laissa-t-il aucun doute aux Palestiniens sur l'effectivité du pouvoir égyptien auquel il les avait soumis. Il entreprit assidûment de les assimiler. A cet effet, il ne se borna pas à établir sur eux selon son bon plaisir des princes qui lui étaient tout acquis. Mais les annales de sa sixième campagne racontent comment il faisait emmener en Egypte les fils des princes et leurs frères, manifestement pour y recevoir de l'éducation, et que « chaque fois qu'un de ces princes venait à mourir, sa Majesté appelait son fils

1. Cf. Winckler (*Die Tontafeln von Tell-el-Amarna*, 1896), 28, 11; 83, 67; 150, 18; 151, 15; 154, 14. Knudtzon (*Die El-Amarna Tafeln*, 1907 ss.), 238, 11; 108, 67; 149, 18; 151, 15.

2. Dans une lettre provenant de Lakis (*Altoriental. Texte und Bilder*, 1, p. 128).

3. Cf. Eerdmans, *Alttestamentliche Studien* 2, 1908, p. 77.

4. Breasted, *Geschichte Ægyptens*. (Traduction allemande de Ranke, 1910, p. 249).

à lui succéder[1] ». N'était-ce pas le moyen le plus sûr de faire pénétrer la civilisation égyptienne dans le pays conquis : à l'âge le plus réceptif, ses futurs chefs avaient respiré l'air de la cour d'Egypte. D'autre part, la Palestine reçut des garnisons, chargées de s'appliquer à créer un état d'esprit sympathisant avec les Egyptiens[2]. La haute autorité s'exerçait par des gouverneurs ou envoyés plénipotentiaires, en qui le pouvoir des Pharaons s'imposait aux petits princes indigènes, quelque liberté personnelle de mouvement qui leur fût laissée[3]. L'ensemble de la province était administré sous l'inspection générale d'un « gouverneur des pays du nord[4] ». Un document un peu plus récent, déjà très intéressant en lui-même, nous montre éloquemment à quel point la Palestine fut soumise dès lors de la part de l'Egypte à une véritable suprématie de droit public. C'est un passeport, très analogue à ceux de nos jours quant à la forme, et qu'un roi de l'Asie antérieure avait remis à son envoyé pour le trajet qu'il avait à faire : « Aux rois de Canaan, serviteurs de mon frère[5], le roi écrit ceci : Voyez, j'ai envoyé Akia, mon représentant, au roi d'Egypte, mon frère, pour exprimer ma sympathie[6]. Que personne ne l'arrête. Faites-le accompagner et parvenir le plus promptement possible auprès de..., en Egypte. Qu'aucun dommage ne lui soit causé[7] ». Ce passeport permet de reconnaître qu'un document diplomatique procurait alors une grande sécurité dans la circulation internationale. Voici en quels termes se plaint auprès d'Aménophis IV le roi cassite de Babylone, Bournabouriach, dont les chargés d'affaires

1. *Allorient. Texte und Bilder*, 1, p. 241.

2. On tire cette conclusion d'une inscription d'Amenhotep II (1447-1420), successeur de Thoutmosis III : « Or Sa Majesté reçut avis que quelques uns des Asiates qui se trouvaient dans la ville de Yékèti s'étaient conjurés, formant le projet de chasser de la ville la garnison de Sa Majesté, pour se séparer de ceux qui étaient fidèlement dévoués à Sa Majesté. » (*Allorient. Texte und Bilder*, 1, p. 244).

3. Cf. Kittel, *Geschichte* 1[3], p. 103 (spécialement n. 1).

4. Breasted-Ranke, *ouv. cité*, p. 270.

5. Le roi d'Egypte est le « frère »; les rois de Canaan sont ses serviteurs. De même dans l'A. T. un roi s'adresse à un autre en l'appelant son « frère », ou parle de lui dans les mêmes termes, I Rois 9, 13;20, 32.

6. Il s'agit vraisemblablement de la mort d'Aménophis III (1375; cf. Lehmann-Haupt, *Israel*, 1911, p. 24), sinon déjà de celle de son prédécesseur, Thoutmosis IV (1411; cf. Weber dans Knudtzon, *El-Amarna Tafeln*, p. 1073). La coutume d'envoyer d'une cour à l'autre des messagers spéciaux pour exprimer des condoléances est connue par l'Ancien Testament (II Sam. 10, 2).

7. Ce passeport se trouve dans les lettres de Tell-Amarna : Knudtzon, n° 30; Winckler, n° 14.

avaient été assaillis par des gens d'Akko à Hinnatouni (Khannatôn dans l'Ancien Testament, province de Zabulon)[1] : « Canaan est ton pays, et ses rois sont tes serviteurs. Dans ton pays, j'ai subi des violences. Réprime-les (tes sujets), rends-moi l'argent qu'ils m'ont pris, fais périr les gens qui ont tué mes serviteurs et venge leur sang ! Si tu ne les exécutes pas, ils recommenceront à tuer soit (ceux de) mes caravanes, soit tes propres messagers; il faudra cesser de nous envoyer réciproquement des nouvelles; et s'il en est ainsi, ils (les Cananéens) se détacheront de toi[2] ». Une autre fois[3], un inconnu s'offre à assurer la sécurité de tous les chemins du Pharaon jusqu'à Bousrouna (vraisemblablement Bosra en Transjordanie)[4]. Sur les voies ainsi policées, ne passaient pas seulement guerriers et diplomates, mais aussi des marchands; on prenait des mesures pour que la richesse économique n'aboutît plus vers l'Euphrate et la Babylonie, mais se dirigeât vers le delta du Nil[5]. Les vassaux du roi d'Egypte étalent à maintes reprises leurs dispositions en faveur non seulement des troupes du roi, mais de ses expéditions commerciales. « Qui serais-je, écrit l'un d'eux qu'on suppose Palestinien du sud[6], si je ne savais assurer la route des caravanes du roi, mon seigneur? Labaia, mon père, a servi le roi, son seigneur, et fait poursuivre leur route à toutes les caravanes que le roi avait envoyées[7] ». La Palestine, dont la situation naturelle faisait un pays de transit pour ces échanges commerciaux, ne pouvait pas ne pas en retirer quelque avantage. D'autre part, le roi d'Egypte s'était entouré de certaines colonies de gens qu'une inscription égyptienne[8] appelle les Kharou; par cette expression, qui présente une consonance avec le nom des « Horites[9] » dans l'Ancien Testament,

1. Josué 19, 14.
2. Knudtzon 8, 25-34. Winckler 11, verso 1-10.
3. Knudtzon 199, 10-13. (Winckler, 145, 13-15).
4. Au sud-est d'Achtaroth; cf. Weber, dans Knudtzon, p. 1292. Buhl, *Geographie des alten Palästina*, p. 251.
5. Cf. Breadsted-Ranke, *ouv. cité*, p. 270.
6. Cf. Weber dans Knudtzon, *ouv. cité*, p. 1318.
7. Knudtzon 255, 12-19; Winckler, 256, 12-19. Voir encore Knudtzon 194, 20-24.
8. Sur une stèle érigée par Amenhoteph IV (environ 1411-1375). *Altorient. Texte und Bilder* 1, p. 246.
9. Cf. ci-dessus p. 43, n. 2.

les Egyptiens désignaient les habitants de la partie méridionale de la Syrie donc aussi des Palestiniens. L'établissement de telles colonies est d'autant plus remarquable qu'on est fondé à admettre les contrecoups dont il devait être accompagné en pays palestinien[1].

C'est donc de différents côtés que s'y manifeste l'influence de l'Egypte. Il en est déjà ainsi dans l'art de bâtir, qui prend une impulsion nouvelle. A Gézer tout spécialement, de nouveaux murs d'enceinte remplacent les précédents, détruits, et subsistent encore aujourd'hui en partie, atteignant 3 ou 4 mètres de hauteur[2]. A Lakhis fut construite aussi une plus vaste enceinte, et un peu plus tard une forteresse neuve en style égyptien[3]. Manifestement Thoutmosis et ses successeurs immédiats s'appliquaient à maintenir spécialement en bon état de défense les villes situées sur les voies reliant Canaan à l'Egypte[4]. Il se peut aussi que dans certaines villes ait été édifié un palais royal égyptien. En tout cas, il y en eut un dans le port syrien de Simyra. Byblos eut même un temple égyptien[5]. A Gézer, une monumentale inscription hiéroglyphique, placée sur la cime arrondie occidentale, permet de penser qu'il y eut là un vaste temple de style égyptien, datant, d'après les objets retrouvés, de la XIXe dynastie (1350-1205)[6].

De cette inscription il résulte que les dieux des vainqueurs pénétraient avec eux dans le pays conquis. Les fouilles de Syrie et de Palestine en donnent d'autres attestations, en ce qui concerne Osiris, Ptah, Amon très fréquemment, ce dieu principal de Thèbes, le même auquel le roi Amenhotep II offrit un jour sept princes syriens

1 Voir aussi dans la relation de l'Egyptien Wen-Amon le nom de Berket-el, qui paraît avoir été celui d'un important négociant sémite de Tanis. (Cf. *Altorient. Texte und Bilder*, 1, p. 227, n. 2.)

2. Ces murs ont 4 m. de large et sont construits en pierres puissantes, irrégulièrement taillées; de plus petites comblent les interstices. La canalisation primitive de Gézer remonte-t-elle aussi à une influence égyptienne? Les cours recevaient l'eau par des cruches emboîtées les unes dans les autres.

3. C'est sans doute la forteresse du roi Yaphia, détruite plus tard par Josué (Josué 10, 3 ss.; 31 ss.). Les fondations reposaient dans le sable fin, selon un procédé qui est attesté en Egypte; ce sable est disposé en couches exactement adaptées aux assises de pierre. (Thiersch, *Archäolog. Anzeiger*, 1908, p. 20 s.).

4. Cf. Kittel, *Geschichte* 1^3^, p. 178.

5. Breasted-Ranke, p. 270 s.

6. Cf. Thiersch, *ibidem*, 1909, p. 401.

qu'il avait abattus de sa propre massue[1]. On estimera plus que douteuse l'efficacité de pareilles violences pour populariser une divinité. Cependant les traces du culte sont incontestables. Il est vrai qu'on ne peut pas toujours déterminer si ceux qui portaient des noms composés avec Amon étaient des indigènes ou des Egyptiens de naissance résidant en Palestine ou en Syrie[2]. Dans certains cas, la première interprétation est certaine ou peu s'en faut[3]. La ville de Byblos (Gebal)[4], sur la côte phénicienne, semble avoir été un foyer particulier du culte d'Amon. Dans plusieurs lettres du prince local, Amon est nommé à côté de la déesse (baalat) de cette ville[5], et l'exposé de l'Egyptien Wen Amon[6], qui fut chargé vers 1100 par le grand-prêtre de ce dieu d'aller chercher à Byblos du bois de cèdre pour la construction d'une nouvelle barque sacrée, et qui y apporta une image d'Amon, nous apprend incidemment que les pères du roi de Byblos « avaient sacrifié à Amon durant toute leur vie ». Le récit de Wen Amon est instructif aussi par la manière dont cet Egyptien parle d'Amon au Syrien : « Il n'est pas un bateau sur le fleuve qui n'appartienne à Amon, car la mer est à lui, et à lui le Liban dont tu dis: Il est à moi. (Son bois) pousse pour la barque d'Amon, le seigneur de tous les vaisseaux ». En retour, Wen Amon fait parler le Syrien comme s'il reconnaissait spontanément que sa ville doit à l'Egypte tous ses arts et ses sciences. Quand bien même il ne l'aurait jamais dit ou pensé, ce document reste significatif

1. *Alforient. Texte und Bilder*, 1, p. 245. Cela fait penser à la coutume israélite appelée *khérem*, extermination, telle que l'accomplit, par exemple, Samuel sur le roi amalécite Agag (I Sam. 15, 33). Les sept cadavres furent ensuite pendus aux murs de Thèbes et de Napata. Cf. I Sam. 31, 10, comment les Philistins en usèrent avec le corps de Saül. Des coutumes analogues sont très répandues.

2. Ainsi le nom d'Amon forme des noms propres attestés dans les lettres de Taanakh (cf. Sellin, *Tell Ta'annek*, p. 119. *Nachlese*, p. 36 s.), sans rien de concluant.

3. C'est, par exemple, le cas du vassal syrien Amanhatbi (Knudtzon, 185; Winckler, 134), et de Pen-amon, serviteur du prince de Byblos (*Alforient. Texte und Bilder* 1, p. 229); vraisemblablement aussi pour un officier du même nom, mentionné dans le papyrus d'Anastase III, et peut-être pour Necht-amon, *ibidem* (*Alforient. Texte und Bilder* 1, p. 249). Pen-Amon est apparemment formé comme Peniel (Genèse 32, 31) ou Penouel (v. 32 : face du *el*); cf. Pené Baal (face du Baal); la déesse phénicienne Tanit est également désignée, sur beaucoup d'inscriptions, comme la « face d'Amon ». Voir encore Exode, 33, 14 s.

4. Nommée dans l'Ancien Testament : Ezéch. 27, 9; ses habitants : Josué 13, 5. Par contre, dans I Rois 5, 32, le texte doit être modifié.

5. Knudtzon 87, 5; 95, 3; Winckler, 67, 5; 110, 3 s.

6. *Alforient. Texte und Bilder*, 1, p. 228.

en ce qui concerne le commerce intellectuel dû nécessairement au contact avec l'Egypte en pays syrien (et naturellement aussi en pays palestinien). Il est certain qu'au cours des siècles beaucoup d'Egyptiens ont eu envers les Syro-Palestiniens à peu près les pensées qu'exprime Wen Amon et les ont aussi affirmées. De leur côté, Syriens et Palestiniens en auront accepté au moins une partie[1], si même l'on fait abstraction de ce qui, dans leurs lettres à la cour royale égyptienne, ressortit à la servilité de vassaux et à la flatterie coutumière. Caractéristique à cet égard est surtout une lettre du prince Abimilki de Tyr à Amenhotep IV, ce souverain qui fut un remarquable réformateur (1375-1358) et qui subordonnait tout à la mise en vigueur du culte du seul dieu suprême, le « Seigneur du Soleil ». Dès le début de l'une de ses lettres[2], le Tyrien entonne un véritable hymne au roi, qu'il exalte comme le soleil lui-même, et qui, suivant l'ordre établi par le soleil, son gracieux père, veille jour après jour sur les pays, y anime toutes choses, assure la paix, etc. On ne trouve pas là le simple principe, universellement reconnu, de la divinité du pharaon, incarnation de la divinité solaire, et qu'exprime par exemple, dans toute cette correspondance des vassaux syro-palestiniens avec l'Egypte, l'adresse au « grand roi, le dieu[3] ». Mais il y a déjà comme un écho de la « doctrine nouvelle », et en tout cas il faut observer qu'on a cru y relever d'autres allusions, par exemple dans des lettres de Jérusalem, contemporaines[4]; certains allèrent jusqu'à changer de nom[5], pour s'efforcer de s'harmoniser avec cette conception.

Incomparablement plus populaire que les grandes divinités de l'Etat égyptien du rang d'Amon ou d'Aton (ce dernier nom est celui qu'Amenhotep donnait à son dieu universel) fut en Palestine le petit dieu Bes, « l'un de ceux qui faisaient partie de la troupe des démons, et qu'on

1. Voir par exemple Knudtzon 55, 53 ss.; Winckler 138, verso, 18 ss.
2. Knudtzon 147, 5 ss.; Winckler, 149, 5 ss.
3. On trouve habituellement le pluriel *ilani* (dieux), parfois même précédé du singulier *ilu* (dieu), et le dépassant, l'exagérant. Cf. Knudtzon 151, 1; Winckler 151, 1.
4. Cf. Weber dans Knudtzon p. 1025. Il s'agit des lettres de Jérusalem : 287, 60 s.; 288, 5-7 (Winckler, 180 s.).
5. Knudtzon, 292, 36; 326, 17; Winckler 239, 236, 213.

pourrait à peu près comparer aux satyres des Grecs. Ces démons sont chargés de réjouir les dieux par la musique et la danse, ou de garder leurs enfants. Ils passent pour être des personnages comiques; leurs figures ornent les poignées des miroirs, les boîtes à fard, etc. Ils combattent aussi les ennemis, armés de couteaux et d'arcs; ils étranglent serpents et lions. C'est sans doute cette protection contre les êtres nuisibles qu'on espérait principalement de Bes[1] ». Au même étage des fouilles appartiennent les terres cuites de Hathor, les statuettes de Bast à tête de chat, et de Sekhmet, sa parente, à tête de lion, puis les groupes d'Isis et d'Horus[2], enfin des « Uchebtis », petites figurines en forme de momie, remises aux morts dans l'idée qu'elles reprendront vie dans l'au-delà pour faire à leur service les gros ouvrages, notamment ceux de l'agriculture. Or ces divers objets ne furent pas uniquement fournis aux Palestiniens par des importations égyptiennes. On a trouvé à Gézer un moule d'argile qui servait à confectionner sur place des statuettes de Bes. Quant aux amulettes, ce sont aussi celles d'Egypte ou d'imitation égyptienne qui prévalent maintenant : yeux d'Horus en faïence et en bronze, scarabées. Une cruche funéraire de Tell Sakariyé a livré la riche parure d'une jeune fille, toute de style égyptien : 81 perles en cornaline (style égyptien des XVIIIe et XIXe dynasties)[3], 250 perles en faïence de couleur variée; 4 scarabées de faïence, dont certains semblables à ceux de Thoutmosis III et Amenhotep III, amulettes égyptiennes en faïence, etc. A mentionner juste à côté de cette parure, celle qu'on a découverte dans le nord du pays, à Megiddo, dans un vase soigneusement caché : elle comprenait une foule de petites perles d'argile et de cornaline rouge, des amulettes en

1. Erman, *Die ägyptische Religion*, 1905, p. 78.

2. Le peuple égyptien n'a pas eu d'image plus choyée que celle d'Isis, la mère des dieux portant son nourrisson, Horus (cf. Erman, p. 37), véritable prototype de nos statues de madones. Il est très douteux qu'on doive mentionner ici la déesse égyptienne Mout, dont on a cru trouver le nom dans ceux de localités ou de personnages palestiniens comme Yarmouth, 'Azmaweth. Dans tous ces cas, il semble qu'il faut comprendre *maweth*, la mort (Mouth, la mort était une divinité en Phénicie; cf. Eusèbe, *Præparatio evangelica*, 1, 38.)

3. La dix-huitième dynastie régna depuis 1850 environ, la dix-neuvième, depuis 1350 environ.

émail vert, des yeux d'Horus égyptiens en stéatite et en pierre, des dents d'animaux, de nombreux coquillages de la mer de Chypre qui avaient formé un collier, un limaçon pétrifié, porté comme amulette, deux anneaux de bronze, des plaques d'or roulées, de l'épaisseur du papier, garnies d'ornements gravés en forme de feuilles, des nageoires de poisson finement dentelées, des pointes de bronze, deux statuettes de Bes en émail vert, d'autres petites statuettes égyptiennes, des vases peints, en verre et en stéatite; enfin, dans la cruche ou à côté d'elle trente-deux scarabées portant soit un ou deux lions, soit l'anneau royal de Thoutmosis III[1]. L'apport égyptien, ici encore, est considérable.

Cependant les influences venues d'Egypte ne sont pas les seules qui s'exercent alors en Palestine. Il se peut que, dès la fin de la période précédente[2], les produits de l'Occident y aient pénétré. En tout cas ces marchandises viennent décidément enrichir le marché palestinien à l'époque cananéenne. La céramique, à cet égard, nous renseigne le mieux. Par exemple, les écailles hémisphériques, ornées de peinture en sépia brune sur argile d'un vert pâle, trahissent d'une manière caractéristique l'influence cypriote. Même les fragments de vases authentiquement mycéniens ne sont pas une rareté. Ils laissent çà et là discerner ce qu'établit la reproduction égyptienne d'un groupe d'envoyés asiatiques apportant leur tribut, au milieu du xive siècle[3], à savoir que la beauté de l'art égéen trouva des admirateurs et des propagateurs sur le sol proprement oriental. Parmi les dons que ces envoyés remirent au roi Toutankhamon (entre 1375 et 1350), figurent des vases de luxe, aux formes égéennes classiques, dont l'un a de telles dimensions qu'il faut deux hommes pour le porter. Les couvercles de ces vases sont d'artistiques têtes d'animaux; leur pied, aminci, repose sur un socle élégant. Cet apport occidental croissant ne pouvait manquer de provoquer l'imitation. Celle-ci n'atteint pas la perfection de ses modèles; elle reste plus fruste et moins libre. Ce-

1. *Tell el-Mutesellim*, p. 88 s.
2. Voir ci-dessus, p. 72 s.
3. Voir Breasted-Ranke, *Geschichte Ægyptens*, figure 115.

pendant le progrès est réel. Cela tient au fait que le tour du potier, dont auparavant on ne se servait, semble-t-il, qu'à titre exceptionnel, est entré peu à peu dans l'usage journalier. Les rainures de la surface des vases d'argile trouvés à Gézer ont même permis à Macalister d'observer avec précision que si le tour n'était manié d'abord que de droite à gauche, il l'est maintenant dans les deux sens[1].

La forme des vases gagne en élégance, alors même qu'on ne saurait la mesurer à celle de la céramique grecque. Les cruches deviennent plus sveltes; elles ont parfois le col si haut, que son poids a causé un affaissement de l'argile dans le corps même de l'objet, d'où résultent des déformations parfois bizarres mais non sans charme original, que l'on a pris coutume d'appeler bilbils, à la manière des ouvriers arabes employés aux fouilles[2]. Ces modèles-là reposent sur un pied solide. Au contraire, les cruches de grandes dimensions vont parfois en s'amincissant à tel point vers le bas comme celles de l'image égyptienne qui vient d'être mentionnée, qu'il leur faut un socle particulier. Quant aux pots et aux plats qui reposent sur une base assez courte, ils tendent à s'élargir et prennent une forme agréable et dégagée. Sur les parois d'argile polie ou déjà extraite d'un bain de couleur fondamentale, la peinture se dépose le plus souvent en traits sombres, strictement monochromes, qui répètent plus d'une fois le même petit motif de décoration, peut-être uniquement géométrique. Mais on y associe volontiers maintenant des enjolivements d'après nature: oiseaux, gazelles, quadrupèdes fantastiques et même des êtres polypoïdes. Un intérêt particulier s'attache aux poteries de Megiddo, qui datent peut-être du XIIIe siècle et sur lesquelles sont représentés des guerriers cananéens, peints en rouge brun et en noir sur un fond couleur chair[3]. Si l'on considère que ces dessins nous font connaître l'équi-

1. A Jéricho, cependant, l'usage du tour n'est pas attesté avant l'époque israélite (Sellin et Watzinger, *Jericho*, p. 110). La céramique préisraélite y est une, et ne se laisse pas subdiviser (*ibidem*, p. 106 s.).

2. Cf. Vincent, *Canaan*, p. 328, et les figures.

3. *Tell el-Mutesellim*, planche 24 et p. 81.

pement de ceux-là même avec lesquels les Israélites pénétrant en Palestine eurent à se mesurer, on est poussé à les examiner de près. Pour tout vêtement ils ont une cuirasse courte et triangulaire, de ton clair, à boucles noires; la cuirasse est peut-être en bois, les boucles sont en métal. Ils tiennent de la main gauche un petit bouclier rond, de la droite une cognée ou une hache. Le seul d'entre eux dont le visage a subsisté tout entier porte une chevelure noire et de la barbe au menton; il en est souvent ainsi des Asiatiques représentés sur les monuments égyptiens[1]. Si, en outre, on se reporte au tableau cité des envoyés d'Asie apportant leurs tributs, pour essayer de se faire une idée du costume du temps de paix, au moins chez les nobles, on constate que cet habillement diffère de celui de la période précédente[2] : l'ancienne forme de manteau est remplacée par une longue bande de drap, enroulée en spirale de trois à six fois autour du corps, retenue par un grand nœud et garnie de galons sur les coutures[3].

Si la céramique nous a présenté de simples peintures, il ne manque pas non plus de vases sculptés, tout ou partie, en formes animales : lions, singes, canards, colombes, etc. Spécialement frappante à cet égard est une écuelle ronde, trouvée à Tell es-Safi, qui veut représenter un cygne nageant; son cou recourbé s'aperçoit dans une coupure triangulaire de la paroi, tandis que la tête avec son bec dépasse le bord supérieur, flanquée des figures grossièrement esquissées de deux oiseaux plus jeunes[4]. Les mêmes fouilles nous fournissent d'autres pièces encore plus importantes; Tell es-Safi paraissant n'être autre que l'ancienne Gath des Philistins, on y découvre un aperçu des particularités de leur céramique. Comme il est vérifié[5] que Caphtor, pays d'origine des Philistins

1. La lèvre supérieure est habituellement rasée (pas toujours); parfois le crâne aussi. Cf. outre les personnages de la caravane d'Abcha (p. 44 s.) et les envoyés asiatiques porteurs de tribut (p. 55), le relief de Leyde, provenant de la tombe de Haremheb (1350-1315) : Breasted-Ranke, figures 116 et 148; on y voit le défilé des prisonniers asiatiques.

2. Voir ci-dessus, p. 69.

3. Cf. Benzinger, *Hebräische Archäologie*[2], 1907, p. 77, et aussi la figure 38 : des princes du Liban abattant des arbres.

4. Thiersch, *Archäol. Anzeiger*, 1908 371 s.

5. Cf. Ed. Meyer, *Sitzungsberichte der Berliner Akademie*, 1909, p. 1022 s.

d'après l'Ancien Testament[1], s'identifie à la Crète, on n'est pas surpris de saisir sur le vif dans leurs poteries les influences occidentales. Il convient d'y voir, dans leur ensemble, « un groupe mycénien tardif, parallèle à celui de Chypre qui, vers la fin du second millénaire, se stéréotypait en combinaisons géométriques[2] ». Sa caractéristique principale est la spirale mycénienne dégénérée[3]. Par contre, une habileté remarquable se trahit notamment dans la manière dont la représentation des animaux vient s'insérer dans un champ linéaire.

Cette forte influence égéenne, si nette dans la céramique d'alors, s'affirme aussi dans les objets de bronze. Des aiguilles ornées de motifs en spirale, à Gézer et à Lakhis, en sont des exemples instructifs; de même, une double hache massive, provenant de Gézer; on sait que la hache double joue un grand rôle dans les fouilles de Crète comme objet essentiel du culte. D'ailleurs, elle est très répandue ailleurs aussi[4], par exemple chez les Hittites; or, l'influence hittite pourrait bien s'affirmer précisément dans le développement du travail des métaux qui se constate à cette époque. Une série de coupes et de bassins de Megiddo, par exemple la pièce qu'orne une figure de femme nue jouant de la flûte, donnent peut-être l'illustration la plus typique des progrès accomplis par la technique du bronze[5].

C'est à la fin de la période cananéenne que commence à s'accomplir le passage de l'âge du bronze à l'âge du fer. Il n'est pas surprenant qu'on ait voulu statuer une corrélation entre l'invention de cette technique nouvelle et l'apparition de peuples venus de l'Occident. Mais on fait vraiment trop d'honneur aux Philistins en leur en attribuant à eux-mêmes la création[6]. En réalité, nous ne pou-

F. Stähelin, *Die Philister*, 1918. Le « Diskus » de Phaestus fournit pour ainsi dire une démonstration de première main de l'origine crétoise des Philistins.

1. Amos 9, 7; Jérém. 47, 4; Deutér. 2, 23; Cf, Genèse 19, 14, texte corrigé. L'expression connue « Crethi et Plethi » II Sam. 8, 18; 15, 18; 20, 7, 23; I Rois 1, 38, 44; I Chron. 18, 17 (Crétois et Philistins) marque le rapport primitif. Voir encore I Sam. 30, 14.

2. Thiersch, *Archäol. Anzeiger* 1908, p. 381.

3. *Ibidem*, 1909, p, 575.

4. Cf. A. B. Cook, *The Cretan Axe-culti outside Crete*. Transactions of the III International Congress for the history of Religions. II, 184-194.

5. *Tell el-Mutesellim* 1, p. 65 s.

6. C'est l'opinion de Belck, *Zeitschrift für Ethnologie* 1907, p. 334-379; 1908.

vons émettre que de pures hypothèses sur l'origine et la pénétration du travail du fer en Palestine. Ce qui est sûr, c'est que pour pouvoir en imaginer l'emploi et les applications, il fallait disposer d'une grande quantité de cette matière première, et par conséquent, en faciliter l'accès[1]. La Palestine manque, en effet, de minerais de fer[2]; ses habitants devaient donc en rechercher les réserves extérieures et se faire initier à sa technique par des étrangers. Dans le voisinage immédiat, on pouvait s'adresser aux Hittites, sinon aux Phéniciens[3] ou aux Arabes[4], mais spécialement peut-être à la tribu des forgerons Kéniens[5]. Il semble que rapidement déjà les Cananéens aient employé le fer pour fabriquer leurs chars de guerre, et aient atteint là des résultats assez achevés pour que l'étranger même les ait appréciés et recherchés. Dans les lettres fictives du papyrus d'Anastase IV, qui date de la première année du règne de Sethos II (1209-1205), on nomme comme centres d'exportation des chars de guerre ou d'un excellent matériel de charronnage trois villes de la plaine du Kison, peu éloignées entre elles. W. Max Müller attache une très haute valeur à cette donnée[6], parce que les lettres supposées qui la contiennent ne sont autre chose que des exercices où il ne peut être question que de lieux de fabrication bien connus et familiers à tous les Egyptiens. Or, la région à laquelle appartiennent ces villes est aussi celle que l'Ancien Testament[7] renommée à cause de ses chars, « de fer », ou plus exactement, celle dont les chars de fer causent la terreur des Israélites[8]. Est-il dès lors excessif de conclure que déjà pour les Egyptiens la spécialité de ces chars cananéens consistait à être fabriqués en fer? Car enfin, pourquoi les

p. 45-69. Cf. les arguments que lui oppose Bertholet, *ibidem* 1907, p. 945 s.; 1908, p. 241-253.

1. Blanckenhorn, *ibidem* 1907, p. 364.
2. Cf. ci-dessus p. 27 s.
3. Jérém. 15, 12, texte il est vrai, en très mauvais état, semble supposer que le fer est venu du nord.
4. Cf. encore Ezéch. 27, 19.
5. Tubal-Caïn, nom double qui semble provenir de la confusion de deux figures en une seule, est, d'après Genèse, 4, 22 « le père de tous ceux qui forgent l'airain et le fer » (Cf. Gunkel, *Genèse*) Les Caïnites ou Kéniens sont originairement en rapport avec le Sinaï (et son dieu); la presqu'île du Sinaï contient des mines d'une haute antiquité.
6. *Asien und Europa*, p. 153.
7. Cf. Josué 17, 16; Juges 1, 19; 4, 3, 13.
8. Il faut mentionner encore la découverte d'une forge, contenant des scories et des fragments de fer brun, à Tell el-Mutesellim. Cf. *Tell el-Mutesellim* 1, p. 130 ss.

Egyptiens en auraient-ils fait venir de si loin les pièces s'ils en avaient eux-mêmes pu fabriquer de semblables ou d'également achevées?

Quelque étendues que soient à cette époque les influences égyptienne, égéenne, peut-être aussi hittite, celle qui plus anciennement prédominait. celle de Babylone, n'a pas totalement disparu, au contraire. Les traces qui en subsistent alors viennent souligner la pleine puissance qu'elle avait atteinte pendant la période amoréenne. La technique présente isolément certaines imitations du style babylonien. Ainsi, à Lakhis, un sceau cylindrique babylonien a été copié en porcelaine égyptienne. A Géser, un magnifique glaive recourbé, en bronze, semble reproduire exactement celui du roi de Babylone Rammanirari Ier (vers 1325)[1]. Mais ce qui importe surtout ici, ce sont les documents littéraires.

La découverte des archives du roi d'Egypte Amenhotep IV (1375-1358), à Tell-Amarna (Egypte) en 1897, provoqua une grande surprise, lorsque l'on constata que la correspondance des rois de l'Asie antérieure et des vassaux de l'Egypte en Syrie-Palestine avec la cour égyptienne, était rédigée en babylonien. Contraste étrange : ces Syriens et ces Palestiniens, comme ils en donnent, dans le préambule de leurs lettres, l'assurance constante, se prosternent sept et sept fois devant le Pharaon dans la poussière, ils se disent le sol où il pose ses pieds, son escabeau, voire même ses chiens ou ses valets d'écurie. Mais ils ne lui parlent ni sa langue, ni la leur; ils emploient celle de Babylone. Il en était de même, les écrits exhumés à Lakhis et à Taanakh le prouvent, dans les relations épistolaires des princes palestiniens entre eux à cette époque. Il faut qu'auparavant l'influence de la civilisation babylonienne ait été véritablement souveraine, pour que même en un temps où la puissance de cet empire fut extérieurement abattue, sa langue restât celle de toute relation officielle et diplomatique. L'importance de ce fait n'est nullement ébranlée lorsqu'on relève sur la cor-

1. Cf. Vincent, *Canaan*, p. 231 et les deux figures.

respondance considérée des gloses authentiquement cananéennes au milieu de l'écriture babylonienne. Au contraire : le maintien de cette langue, alors que sa prédominance commence à contrarier ceux qui s'en servent, ne fait que confirmer la suprématie intellectuelle de Babylone dans le passé. Quant à la difficulté qu'on trouvait à l'étudier, deux ou trois tablettes d'argile de Tell-Amarna en témoignent, qui laissent voir comment les scribes utilisaient, à la cour d'Egypte, des textes babyloniens pour apprendre cette langue[1]. En même temps, il est ainsi prouvé que dès la première moitié du xive siècle, certains mythes babyloniens comme celui d'Adapa (mythe d'un homme qui se raille du don de l'immortalité que la divinité lui destine)[2] appartenaient déjà, sous une forme originale, à une bibliothèque égyptienne. On ne saurait oublier que de Babylone à l'Egypte la route passait par la Palestine, et que les scribes des petites principautés palestiniennes n'avaient pas moins besoin que ceux de la cour égyptienne de textes leur permettant de s'exercer en la langue officielle. Qui sait tout ce qu'ils pouvaient avoir recueilli dans la littérature babylonienne. Nous trouvons en outre ici une base solide pour apprécier la question des voies et moyens par lesquels la connaissance du contenu des mythes babyloniens a pénétré dans l'Ancien Testament. Le temps n'est plus où l'on se croyait obligé de limiter cette connaissance aux derniers temps de la royauté israélite ou même de l'exil.

Mais l'intérêt de la correspondance d'Amarna ne se borne pas à l'emploi de la langue babylonienne en Palestine. Elle fait voir aussi à quel point l'écriture avait pris son essor. Il n'est pas jusqu'aux vingt-deux tablettes vierges d'inscription, trouvées à Jéricho, qui, à leur manière, n'attestent la quantité relativement considérable du matériel à écrire. Néanmoins, on ne saurait admettre que l'art d'écrire et de lire était alors généralement ré-

1. Sur ces tablettes, un grand point, en couleur, est posé, à la manière égyptienne, sur le caractère final du mot. Cette ponctuation présente parfois des irrégularités ou certaines inconséquences. (Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln*, p. 25).

2. Egalement le mythe de Nergal et d'Erechkigal. Cf. *Altorient. Texte u. Bilder* 1, p. 34 ss.; 69 ss.

pandu. Il ne faut pas oublier que les textes écrits qui ont survécu, lettres, listes, etc., proviennent des milieux officiels. Ont pu les établir non pas les premiers venus mais seuls des scribes adaptés à leurs fonctions professionnelles. L'Egypte tenait cette carrière en haute estime. Un père, qui accompagne son fils à l'école supérieure où il doit faire son apprentissage de scribe, l'exhorte à s'y appliquer, en lui montrant combien de difficultés et de risques comporte tout métier, alors que la fonction du scribe amène avec elle honneur et fortune[1]. Il n'est pas difficile de présumer que pareille appréciation se faisait jour parmi les scribes de Palestine. Lorsque l'un d'eux s'adresse directement au scribe du destinataire au lieu de ce dernier lui-même[2], cela montre bien comment en réalité les tractations passaient par-dessus la tête des illettrés. L'identité de la formation implique celle des idées et des sentiments. Du vieux nom cananéen d'une ville, Kiryath Sépher (ville de l'écriture),[3] on peut conclure qu'il y eut certains centres où fleurissait cet art. En laissant quelque latitude à l'induction, on pourra penser que dans ces localités ou leurs quartiers spécialement habités par les scribes, se posèrent les bases d'une culture spéciale dont l'épanouissement ne se manifestera peut-être que plus tard, parmi les scribes israélites. On a rappelé[4] que, par exemple, le sage Imhotep, dont le peuple connaissait encore et fredonnait les sentences au bout de plusieurs siècles, était vénéré comme patron par les scribes égyptiens[5]. N'en résulte-t-il pas que leurs milieux cultivaient parfois une « sagesse » du genre à peu près de celle qui fera le renommée de Salomon[6], ou des morceaux de la « sagesse » recueillis dans l'Ancien Testament et plusieurs livres apocryphes? En

1. Breasted-Ranke, *Geschichte Ægyptens*, p. 157.

2. Cf. par exemple le commencement d'une lettre de Lakhis : « Dis au grand; ainsi parle Pâbi », etc. (*Allorient. Texte u. Bilder* 1, p. 128), ou la fin d'une lettre d'Abdihiba de Jérusalem : « Au scribe tabellion du roi, mon Seigneur Abdihiba, ton serviteur, parle ainsi : apporte de belles paroles au roi, mon Seigneur », etc. (Knudtzon, 286, 61 ss.; Winckler 179, 61 ss.).

3. Josué 15, 15 s. Jugos 1, 11 s. Il n'y a pas lieu, comme l'a montré Sethe (*Nachr. d. k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-histor. Klasse*, 1917, p. 464, n. 2), de préférer la lecture : Kiryath Sopher (ville du scribe). Plus tard, cette ville s'appela Debir.

4. Cf. Kittel, *Geschichte* 1[3], p. 196 s. N. 5.

5. Breasted-Ranke, *ouv. cité*, p. 107.

6. I Rois 5, 11 ss.

tout cas, rien n'empêche d'admettre que le mouvement en ce sens qui se produisit en Egypte trouva des succédanés en Palestine[1]. D'autre part les scribes pouvaient très naturellement se mettre à cultiver et recueillir maintes traditions historiques; n'était-ce pas eux que l'on préposait à la garde des archives, progressivement accrues à mesure des besoins progressifs de la correspondance politique. Les fouilles de Taanakh et de Jéricho laissent voir que ces dépôts ne faisaient pas défaut aux villes palestiniennes[2]. On peut supposer aussi que les scribes travaillèrent à l'expansion des principes juridiques établis par le code de Hammourahi[3]. Enfin, c'est bien la communauté d'un corps de spécialistes qui explique le plus facilement comment, partant de l'usage d'une écriture étrangère, celle des Babyloniens, on arriva à en constituer une cananéenne.

Les étapes de cette élaboration ne sont pas encore pleinement élucidées. Mais la question a dû de notables progrès aux récents travaux de Sethe[4], qui semblent bien avoir réussi à démontrer que l'alphabet sémitique (cananéen) a eu pour prototype et modèle l'écriture égyptienne, en ce qui concerne aussi bien les formes extérieures que le contenu même. Un peuple de langue sémitique n'aurait pas créé spontanément une écriture

1. Pour le prouver, on peut se référer à toute une série d'expressions proverbiales ou poétiques qui se trouvent dans les lettres de Tell-Amarna, Knudtzon 147, 41-48 (Winckler 149, 41-48) : « Quiconque écoute le roi, son seigneur, et le sert en son lieu, sur lui le soleil se lève et il lui revient du bien... de la bouche de son seigneur. Mais s'il n'écoute pas la parole du roi, son seigneur, sa ville est renversée, sa maison ruinée, son nom disparaît de tout le pays pour l'éternité ». (Voir aussi Kn. 153, 12-14). Kn. 193, 17 s. (W. 264, 16 s.) : L'homme qui ne sert pas, le roi le maudira ». Kn. 195 (W. 144), 16-23, « Le roi est le soleil dans le ciel; comme l'on attend que le soleil paraisse dans le ciel, ainsi les serviteurs attendent que les paroles sortent de la bouche de leur seigneur. » Kn. 214, 30-33 : « Un homme qui n'écoute pas les paroles du roi est un criminel dans ton pays. » Kn. 232 (W. 157), 12 ss. : « Qui est l'homme, à qui le roi, son seigneur, écrit, et qui n'écoute pas ? » Kn. 264 (W. 189), 15-19 : « Si nous montons au ciel, si nous descendons sur la terre notre tête est dans tes mains. » Ceci fait penser aussitôt à Amos 9, 2; Ps. 139, 1 ss. Kn. 266 (W. 190) 19-25 : « Il peut s'écrouler une tuile depuis le dessous de ses..., mais moi je ne bouge pas de ma place sous les pieds du roi, mon Seigneur. » De même, Kn. 292 (W. 239), 13-19, et Kn. 296 (W. 214), 17-22. Weber (Knudtzon p. 1324) y compare Esaïe 54, 10.

2. Cf. ce que Wen-Amon rapporte à propos de Byblos : le roi de cette ville « fit apporter les tablettes de son père, et m'ordonna de les lire » (*Altorient. Texte und Bilder* 1, p. 227).

3. Cf. ci-dessus, p. 59 s.

4. Dans les *Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil-hist. Klasse*, 1916, p. 88-161; 1917, p. 437-475 (spécialement 1916, p. 104, 119, 133, 135 ss.; 1917, p. 455 s. 465 ss.) A mon avis, les résultats exposés par Sethe n'ont pas été ébranlés par Hans Bauer (*Zur Entzifferung der neuentdeckten Sinaischrift und zur Entstehung des semitischen Alphabetes*, 1918).

sans voyelles; cela s'explique au contraire, s'il la forma en se servant d'une autre écriture dont il disposait. Or, en égyptien, les caractères idéographiques aboutirent, à la longue et automatiquement, à des signes de consonnes, parce qu'à mesure que la langue se décomposa, certains radicaux désignés par ces caractères se réduisirent à une seule consonne. On trouve une écriture de transition entre l'égyptienne et la cananéenne (ou phénicienne) dans les inscriptions du Sinaï, récemment mises au jour. Cette écriture emploie une série d'hiéroglyphes courants, choisis sans égard pour leur signification en égyptien, ce qui semble surprenant : le Sémite a bien emprunté à l'écriture égyptienne le corps et l'esprit de sa propre création, mais il les a curieusement séparés : il donne aux signes ainsi acquis des noms conformes à l'image qu'ils représentent, et il leur attribue la valeur alphabétique qui en résulte d'après le principe de l'acrophonie[1]. D'après Sethe, cet alphabet aurait pénétré en Palestine au commencement du XVIe siècle avec les Hyksos et se serait progressivement répandu au service de la langue cananéenne, alors parlée dans ce pays. Cette évaluation chronologique concorderait avec la juste remarque de Kittel à propos de l'écriture hébraïque (identique pour l'essentiel à celle des Cananéens) des ostraca trouvés à Samarie et datant de 900 environ : elle suppose un usage déjà ancien de l'écriture cananéenne, tant sur pierre ou airain que sur peaux d'animaux et papyrus, car il est à peu près impossible que l'usage de l'encre et du roseau taillé ait commencé pour écrire sur l'argile[2]. L'Egypte

1. Une certaine dépendance des signes paraît avoir donné lieu à l'ordre usuel de l'alphabet, au moins en partie Ainsi j (yod, la main) et k (kaph, le creux de la main) se suivent. De même m (mem, eau) et n (noun, poisson); ' (ayin, œil) et p (péh, bouche); q (qof, crâne), r (rèch, tête) et s (chin, dent). L'ancienneté de cet ordre est prouvée par sa concordance avec celui du grec et, par exemple, de l'hébreu. Cf. les psaumes dits alphabétiques dans l'Ancien Testament : ps. 9 s.; 25; 34; 37; 111; 112; 119; 145; Lamentations 1-4; Prov. 31, 10-31, et le jeu des lettres qu'on y trouve, appelé athbach : remplacement de la première lettre par la dernière, de la seconde par la pénultième, etc. : Jérémie 25, 26 (Sesak = Babel); 41, 1 (*lèb qâmay* = *kasdîm*, Chaldéens).

2. *Geschichte* 1^8^, p. 196. Le caractère cursif de cette écriture sur argile indique aussi un long développement. Déjà relativement haut remontent les marques de tailleurs de pierre et de potiers trouvées à Megiddo et à Lakhis; elles laissent discerner quelques lettres de l'alphabet cananéen. Si, par contre, des documents de Gézer datant du milieu du VIIe siècle sont en écriture cunéiforme (*Alforient. Texte und Bilder* 1, p. 140), cela s'explique soit parce que l'ancien usage légal se serait

recevait d'abondantes expéditions de papyrus de Byblos, la ville qui donna au livre son nom grec (biblion). Ainsi, vers l'an 1100, Wen Amon en apporta cinq cents rouleaux en une seule fois[1]. Byblos a dû en faire le commerce également avec la Palestine, sa voisine. Mais le papyrus ne se prêtait plus à l'écriture cunéiforme babylonienne, car ces caractères en coins exigent une matière plus souple, comme l'argile molle. L'importance de l'invention de l'écriture cananéenne se montre par le succès qu'elle obtint. Tributaires de ces inventeurs furent non seulement les proches voisins de la Palestine, Phéniciens, Syriens Moabites, Arabes du sud, etc., mais aussi le lointain Orient (Indes) et presque tout l'Occident[2]. Jusqu'à nos jours le nom même de l'alphabet rappelle son origine sémitique : *alpha*, le bœuf; *bet*, la maison.

De l'examen des multiples influences étrangères : égyptienne et babylonienne, égéenne et hittite, de leur action et réaction, il résulte que la civilisation de cette époque fut singulièrement complexe et mêlée On est donc en droit de se demander si l'absence d'une forte culture autochtone chez les Cananéens n'explique pas précisément pourquoi eux-mêmes devaient être soumis et absorbés par les envahisseurs israélites.

Le même caractère composite se retrouve sur le terrain de leur religion[3], où s'affirme un syncrétisme également considérable. Si l'on voit persister l'adoration des dieux babyloniens qui date de la période amoréenne, cela va de soi alors que le babylonien est resté la langue officielle. Mais à leurs côtés ont pris place les divinités égyptiennes, déjà énumérées plus haut[4]. Il en est aussi d'origine hittite. Le nom d'un officier du Pharaon en fonctions à Jérusalem, Abdi-hiba ou Poudou-hiba, est formé de celui

conservé dans l'usage local, soit parce que Gézer avait alors une garnison ou une colonie assyrienne. Ceci écarte l'hypothèse de von Gall, d'après laquelle Sisa scribe officiel de David (I Rois 4, 3) aurait été l'inventeur de l'alphabet, en sa qualité de Crétois; vers 1800 la Crète avait déjà trois sortes d'écriture (*Hessische Blätter für Volkskunde* 10, p. 43 ss.).

1. *Altorient. Texte und Bilder* 1, p. 229.

2. Déjà les Grecs considéraient les Phéniciens comme ayant transmis, sinon inventé l'alphabet.

3. Cf. Stanley A. Cook, *The Religion of Ancient Palestine*, 1908. L. B. Paton dans Hastings 8, 176-188. W. Carleton Wood, *The religion of Canaan*, *Journal of Biblical Litterature*, 1916, p. 163-279; 1917, p. 1-133.

4. P. 97 ss.

de la déesse hittite Hepa[1], un autre, Abdi-hiba, est attesté à Taanakh[2]. Certains noms propres viennent de divinités de la nature comme Barak[3], dieu de l'éclair, qui peut se rapprocher, semble-t-il, du célèbre Récheph[4], mais aussi de divinités abstraites comme Gad, le dieu du bonheur, du nom duquel vient par exemple le nom d'une localité, Migdal Gad (tour de Gad)[5], peut-être aussi celui de la tribu israélite de Gad, et qui a servi à former différents noms d'individus[6]. L'Ancien Testament dit expressément[7] que Gad continua très longtemps d'être l'objet de pratiques cultuelles en Palestine, à côté d'une divinité de la fortune, Meni, qui, de même, était plausiblement une ancienne déesse cananéenne[8].

Dans une des lettres de Taanakh, le scribe qui l'écrit souhaite au destinataire que « le seigneur des dieux » protège sa vie[9]. Cela a conduit à parler d'un « sommet monarchique » du polythéisme cananéen, susceptible de transposition monothéiste[10]. Si l'on considère que précisément des princes syro-palestiniens entrèrent dans les vues d'Amenhotep IV instaurant une réforme dans le sens du monothéisme[11], l'existence de tendances analogues à cette époque ne manquera pas de vraisemblance[12]. Mais

1. Weber, dans Knudtzon, *ouv. cité*, p. 1333.

2. Sellin, *Nachlese*, p. 39, n° 7, 8.

3. Cf. le nom géographique Bené-Berak (Josué, 19, 45) dans le territoire de Dan (aujourd'hui encore Ibn Ibrâk); c'était primitivement le nom d'une tribu. Plus tard, ce fut aussi celui d'un juge israélite connu : Juges 4, 6 ss.; 5, 1. En Babylonie, il y avait un dieu correspondant, Birkou, qui a été volontiers confondu en une seule figure avec Ramman (*Keilinschriften und Altes Testam.*[3], p. 446, 451).

4. Dans les inscriptions phéniciennes et araméennes, Récheph est attesté directement comme nom divin, et comme tel emprunté aussi des Egyptiens, avec l'épithète assyrienne du dieu du feu (*Keilinschriften und Altes Testam.*[3], p. 478). L'usage du mot *récheph* dans l'Ancien Testament est encore en rapport avec l'éclair, mais sans caractère divin : ps. 76, 4; 78, 4; ailleurs il désigne par exemple le feu ardent (Cantique des Cantiques 8, 6), et spécialement l'ardeur de la peste (Deutér. 32, 24; Habacuc 3, 5), ce qui a permis à Gressmann (*Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, 1905, p. 85) de voir en *Réphech* un dieu cananéen des épidémies. Cela tiendrait à son caractère, marqué ailleurs, de dieu de la guerre, avec pour attributs la lance, le bouclier, la massue, un bandeau asiatique sur le front et une tête de gazelle (Max Müller, *Asien und Europa*, p. 312).

5. Josué 15, 37. Baal Gad, localité (Josué 11, 17; 12, 7; 13, 5), s'explique autrement peut-être.

6. Par exemple : Azgad (Gad est fort; Esdras 2, 12; 8, 12; Néhém 7, 17; 10, 16); peut-être Gaddiel (Nombres 13, 10); Gadmélek, sur un sceau hébreu; Abd-al-Yadd (esclave de Gad), chez les Arabes, etc. Gad est une divinité connue aussi chez les Araméens, Phéniciens et Assyriens.

7. Esaïe 65, 11.

8. Cf. Nöldeke dans Hastings *Encyclopaedia of Religion* 1, p. 661 *b*. L'ancienne divinité arabe Manat est apparentée à Meni.

9. *Altorient. Texte und Bilder* 1, p. 129.

10. Gressmann, *Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament*, 1908, p. 20. Voir aussi Kittel, *Geschichte* 1[3], p. 212.

11. Cf. ci-dessus, p. 99.

12. Cela étant, on ne pourrait rien opposer en soi à la possibilité d'une

les gens par qui elles viennent à s'exprimer appartenaient tous à l' « élite spirituelle », et leur action pratique est une autre affaire. On peut dire à coup sûr que ce ne sont pas ces idées-là qui ont donné à la vie religieuse des Cananéens son cachet propre. Au contraire, cette vie religieuse a bien eu, quel qu'en fût le polytheisme, une unité croissante, mais d'un tout autre genre. C'est l'Ancien Testament qui nous permet de nous en faire une image, image pénible. Que l'on se rappelle ce culte essentiellement naturiste, dont les Israélites, après leur conquête du pays, subirent la contagion, et contre lequel la polémique non seulement des plus anciens des grands prophètes, mais aussi des législateurs deutéronomistes[1], ne se relâcha jamais. Ce sont les cultes qui se pratiquaient « sur toute colline élevée et sous tout arbre vert[2] », chêne, peuplier blanc, térébinthe aux agréables ombrages[3]. Osée, puis Jérémie y verront une « prostitution », et cette expression n'était pas pour eux purement métaphorique; ils l'appliquaient aux orgies échevelées qui assez souvent ont caractérisé les cultes en question. Les sanctuaires avaient leur personnel de *kedéchîm*, « consacrés[4] », qui se livraient à la prostitution au service de la divinité[5]; quand le Deutéronome[6] interdit aux femmes de porter des vêtements masculins et aux hommes de s'habiller en femmes, on est en droit, pour expliquer ce précepte inattendu, de se rappeler le récit de Servius, d'après lequel à Chypre l'Astarté barbue recevait des sacrifices offerts par des hommes affublés de vêtements féminins et par des femmes déguisées en hommes. Ce sont les *galli*

haute antiquité pour l'expression : *el elyon*, le Dieu suprême, le Tout-puissant. Mais aussi longtemps que des témoignages certains font défaut, la plus grande prudence s'impose, et de ce côté aucun argument ne se dégage à l'appui de l'historicité de Genèse 14, d'autant moins que l'expression a joui d'une faveur spéciale dans le judaïsme ultérieur.

1. Cf. Deutéron. 12, 2 ss.; I Rois 14, 23; II Rois 16, 4; 17, 10.
2. Jérém. 2, 20, etc.
3. Osée 4, 13.
4. Cf. Deutéron. 23, 18; I Rois 14, 24; Amos 2, 7; Osée 4, 14. Ce nom est significatif; il vient de la même racine que saint, *kadôch*. L'idée fondamentale est celle de la séparation, par laquelle on entre dans le cercle cultuel d'une divinité. L'exemple cité prouve que cela peut rester fort éloigné de la sainteté morale; mais religion et moralité — fait assez souvent méconnu — provinrent d'abord de sources distinctes. Cependant voir ci-après, p. 126.
5. C'est la divinité féminine de la fécondité et de l'amour sensuel : Astarté. Le nom et l'institution des kedéchîm des deux sexes au service d'Astarté proviennent peut-être du culte babylonien d'Ichtar (*Keilinchriften und Altes Testam.*[3], p. 437).
6. Deutéron. 22, 5.

connus aussi dans l'histoire de la religion romaine. Sur une inscription cypriote, ces personnages à effets et parures de femmes portent le même nom technique que dans l'Ancien Testament[1], où naturellement il s'agit du milieu cananéen[2].

D'une manière générale la religion cananéenne paraît avoir été pénétrée d'une tendance orgiastique. Le culte comporte la consommation du vin — car le dieu adoré est le dispensateur des boissons[3] — et une musique bruyante. Les fouilles ont mis au jour des crécelles qu'on peut comparer aux sistres des Egyptiens. Des témoignages formels mettent hors de doute le libre cours que se donnaient vertiges, désordres des sens et sauvages ivresses extatiques. L'Egyptien Wen-Amon, dans sa relation de voyage déjà souvent mentionnée, raconte ce qu'il a vu de ses yeux à Byblos lorsque le prince de cette ville sacrifie à ses dieux, le dieu saisit l'un de ses jeunes suivants les plus distingués et le ravit en une extase qui le fait délirer durant la nuit entière[4]. Ceci rappelle étonnamment des phénomènes moins anciens, suffisamment connus par l'histoire de Saül[5], et que l'on compare en général aux pratiques des ordres modernes de derviches. D'après ce qui précède, on soupçonnera l'origine de leur apparition en Israël. Il faut y ajouter la scène mémorable du Carmel[6], où les prêtres cananéens de Baal entourent l'autel de leur dieu pour le supplier de faire pleuvoir : leur exaltation est portée au paroxysme par des danses[7], des cris violents, des incisions à coups de sabre et de glaive, jusqu'à ce que le sang leur découle le long du corps; telle est leur manière de se concilier leur dieu. D'après Osée[8], on se déchire encore la peau jusqu'au sang pour obtenir le blé et le moût. La divinité veut voir du sang. Les fouilles relatives à la période précédente nous ont déjà apporté quelques résultats significatifs en ce sens[9]. Celles

1. Deutéron. 23, 19.
2. Cf. R. Smith, *Das Alte Testament, seine Entstehung und Ueberlieferung*, 1894, p. 346.
3. Cf. Osée 2, 7.
4. *Altorient. Texte und Bilder* 1, p. 226.
5. I Sam. 10, 10 ss.; 19, 20 ss.
6. I Rois 18, 26-29.
7. Cf. le nom de Baal Markod (Baal de la danse ou d'un lieu où l'on danse), connu par des inscriptions, à Beyrouth. C'est la danse sacrée ou la procession qui a donné en hébreu le nom de « fête » en général (*hhag*).
8. 7, 14.
9. Cf. ci-dessus, p. 85 ss.

de l'époque cananéenne complètent la documentation.

D'abord elles nous font connaître peut-être un sanctuaire cananéen authentique, on ne peut pas dire exactement un haut-lieu[1], car il se trouvait dans une dépression entre les deux sommets arrondis où s'élevait la ville. Du moins a-t-on ainsi expliqué la rangée de monolithes élégants mis au jour à Gézer[2] : ce sont huit colonnes verticales, non sculptées, ayant de 1 m. 65 à 3 m. 28 de haut, plus deux autres brisées. Les dix — peut-être y en avait-il douze à l'origine[3] — sont disposées en ligne droite, du nord au sud exactement. On a découvert un dispositif analogue mais moins ancien à Bethchémech : cinq piliers de pierre renversés[4]. Le caractère sacré, dans les deux cas, a été contesté ou du moins fortement restreint[5] : on se réfère aux deux rangs de stèles d'Assur, trouvés par Andrae[6] : l'un comprend vingt-huit colonnes, conservées en tout ou en partie, qui portent les noms des rois; l'autre en a une centaine, avec les noms de fonctionnaires royaux ou de grands personnages. On pense aussi aux stèles d'ex-voto, que la population carthaginoise consacre à Baal Ammon et à Tanit; il y en a plus de quatre mille. Chypre aussi a fourni des découvertes analogues. Dès lors, les colonnes alignées à Gézer et à Bethchémech ne seraient pas des piliers de sanctuaire, mais de simples mémoriaux, qui ne représenteraient que la personne de leur fondateur dont ils voudraient perpétuer l'existence[7]. Ou ce seraient des stèles votives « érigées en l'honneur de la divinité ». Mais alors il faudrait encore savoir quelle divinité. Il semble fort possible qu'il se soit agi d'un être divin conçu comme habitant lui-même dans l'une des colonnes[8]. Déjà Macalister, qui les décou-

1. Macalister cependant l'appelle : « high place ».
2. Gezer 2, p. 381 ss.
3. Cf. Exode 24, 4; Josué 4, 9, 20. Il semble que subsiste la pierre qui formait le socle d'une onzième colonne, enfoncée rectangulairement; cette colonne elle-même, taillée à quatre arêtes, a pu être dérobée par des pillards, comme étant la mieux ouvragée de toutes : il en fut ainsi de la stèle de Hammourabi (Thiersch, *Zeitschr. d. Deutsch. Palast. Ver.* 37, 1914, 88).
4. *Palestine Exploration Fund, Quarterly statement* 44 (1912), p. 171-178.
5. Cf. Thiersch *Archäolog. Anzeiger* 1909, 375 ss, 573 ss. *Zeitschr. d. Deutsch-Palästin. Ver.* 37, 1914, 67. Ed. Meyer, *Archäolog. Anzeiger* 1913, 82 : « Ni un autel, ni un sanctuaire ». *Geschichte*[3] 1, 2, p. 421, 423.
6. *Die Stelenreihen von Assur*, 1913.
7. Cf. I Sam. 15, 12; II Sam. 18, 18; Esaïe 56, 5.
8. Cf. El Hamman et Baal Hamman, le « dieu ou Seigneur de la colonne de pierre » en Phénicie.

vrit[1], remarqua sur l'une d'elles une série de places lisses, qui lui en rappelèrent de semblables se trouvant dans l'église du saint Sépulcre à Jérusalem, dans d'autres lieux de pèlerinage palestiniens et ailleurs encore, et produites par les baisers que de nombreux fidèles viennent déposer sur les pierres saintes[2]. Le poli pourrait aussi résulter d'onctions répétées avec de l'huile ou du sang. Une autre de ces pierres n'a manifestement pas été taillée sur place dans le roc, mais provient, semble-t-il, de la région de Jérusalem; on remarque sur sa surface le creux d'une rainure, destinée apparemment à maintenir le câble qui servit à traîner ce bloc jusqu'à la place qui lui était destinée : n'était-ce pas, dès lors, un trophée de guerre pris aux Jébusiens, les anciens habitants de Jérusalem[3], et apporté dans le sanctuaire du dieu des vainqueurs, telle plus tard l'arche de Yahvé devant Dagon[4]. Dans le voisinage, était une caverne dérobée; Macalister reconnut que sa disposition se prêtait spécialement à consulter les oracles. Une autre fosse, sorte de citerne, contenait des ossements d'hommes et d'animaux, vestiges de sacrifices sans doute. Puis, dans un cimetière, les squelettes de petits enfants qui avaient pu être immolés comme premiers-nés. Enfin, sur une banquette longue de trois mètres, s'entassaient des crânes humains, sans autre trace du reste des corps. Le tout paraît bien établir le caractère sacré au moins de la pierre principale, autour de laquelle les autres formaient une « escorte d'honneur ». Mais la démonstration demeure imparfaite. Il pourrait aussi en résulter un aperçu de l'étendue des sacrifices humains dans la religion cananéenne. Cependant quelque tempérament de cet antique et cruel usage se laisse maintenant discerner. Il semble, par exemple, que pour les sacrifices de fondation on choisissait des individus qui n'étaient plus guère

1. Macalister, *Streiflichter zur biblischen Geschichte aus der altpalästinensischen Stadt Gezer*, 1907, p. 39 ss.

2. Cet usage du baiser de l'objet sacré est attesté dans I Rois 19, 18; Osée 13, 2.

3. Les lettres de Tell-Amarna parlent de conflits effectifs entre Gézer et Jérusalem.

4. I Sam. 5, 2. La coutume d'apporter comme trophées de guerre des objets cultuels ou des images de dieux est souvent attestée, par exemple dans les lettres de Tell-Amarna : Knudtzon 55, 33 ss. (Winckler 138, verso 18 ss.); et dans l'inscription de Mésa, ligne 12, Cef ci-dessus, p. 101 n. 3.

susceptibles d'utilité sociale : vieille femme percluse de rhumatismes, ou homme amputé de la main gauche[1]. A la suppression complète des sacrifices humains doit avoir contribué la coutume de déposer des lampes comme celles que les fouilles en ont fait découvrir. Une petite lampe d'argile est placée dans une écuelle et recouverte d'une seconde écuelle renversée; tous ces objets sont neufs et n'ont pas servi; on les a fabriqués tout exprès pour leur unique destination[2]. On a voulu voir dans la lampe éteinte le symbole de l'extinction de la vie, mais peut-être avait-elle un autre sens figuré : dans l'espace libre compris entre les deux écuelles retournées l'une sur l'autre, les démons susceptibles de nuire aux habitants de la maison ou à leurs animaux étaient comme incarcérés; les mille et une nuits racontent qu'on les enfermait dans une bouteille scellée d'un bouchon[3].

Si l'une des colonnes de Gézer peut être considérée comme la demeure du dieu (en hébreu : *beth-él*), on se rappellera le récit relatif à un autre Béthel : Jacob dresse comme stèle (*masséba*) la pierre qui lui a servi d'oreiller, parce que, sa tête y reposant, il a pris conscience en songe de la présence de Dieu[4]. La continuité de la croyance est ici évidente[5]. En outre l'onction d'huile que Jacob dépose sur cette pierre peut sans doute permettre de supposer un rite cananéen correspondant : on apportait de l'huile sur la pierre pour l'offrir de la sorte au *numen* qui résidait à l'intérieur. L'huile, peut-être aussi le vin, peut en ce cas avoir été substituée à l'offrande primitive du sang, car naturellement l'huile (comme le vin) est le don spécifique d'un pays agricole, et on l'offre au dieu parce que c'est lui en qui l'on salue le dispensateur de l'huile (et du vin)[6]. Par la suite, on lui apporta d'autres offrandes encore, les fruits de la terre cultivée, peut-être sous forme de gâteaux cuits rapidement, les fruits des arbres, la chair

1. Macalister, *ouv. cité*, p. 94 s.
2. Pour l'idée qui veut que ce qui s'emploie au culte doive autant que possible ne servir à aucun usage profane, cf. Nombres 19, 2; Deutéron. 21, 3. De même, par exemple, chez les anciens Romains (Warde Fowler, *The Religious Experience of the Roman Peuple*, 1911, p. 172).
3. Gressmann, *Theolog. Literaturzeitung* 1913, 829.
4. Genèse 28, 16-18.
5. Voir ci-dessus, p. 47, 83.
6. Cf. Osée 2, 7.

des animaux des troupeaux, leurs premiers-nés, etc. La pierre dressée ne suffit plus; on éprouva le besoin de lui adjoindre une table ou autel, sans doute encore fort primitif[1]. Un large socle de pierre, dans lequel s'emboîtait la « *masséba* » put occasionnellement en remplir l'office.

Dès lors, plus les dons apportés s'accrurent, nécessitant une table horizontale, plus l'autel prit le pas sur la *masséba* qui n'en fut plus qu'une partie accessoire, quand bien même on pouvait encore, en quelque mesure, penser que la divinité y était présente[2]. C'est ainsi que, d'après les textes de l'Ancien Testament[3], apparaît à côté de la *masséba* l'*achéra*. Si la première a succédé aux pierres sacrées des anciens temps, la seconde dérive de l'arbre sacré, où l'on croyait également que la divinité résidait. Elle est en bois, ce qui suffit à expliquer qu'aucun spécimen ne s'en soit conservé[4]. Ce qui surprend, c'est qu'elle porte le même nom que la divinité dont il a été question plus haut[5]. On a même mis en doute, pour ce motif, l'existence d'une déesse particulière ainsi nommée, mais il a fallu s'incliner devant l'évidence des faits. Au surplus la concordance des noms n'est-elle pas fortuite; peut-être l'objet cultuel imitant l'arbre fut-il appelé *achéra* parce que le *numen* qu'on adorait dans l'arbre n'était autre que la déesse Achéra, dispensatrice de la fécondité[6]. Les fouilles n'ont pas mis au jour des images de dieux auprès des autels. Il semble cependant qu'il y en ait eu exceptionnellement. Plus importantes à cet égard que les conclusions indirectes sur l'existence d'images de

1. Ce fut d'abord, autant que possible, un rocher plat naturel (Voir ci-dessus, p. 82).

2. La survivance inconsciente de l'ancienne idée du dieu habitant dans la pierre se trahit dans certains noms propres, tels Zouriel (El est mon rocher, Nombres 3, 35), Zourichadday (le Tout-puissant est mon rocher, 1, 6, etc.) et dans l'emploi fréquent de l'expression rocher appliquée à Yahvé (Deutéron. 32, 4, 15, 18, 30 s., etc.).

3. Exode 34, 15, etc.

4. Cependant, cf. dans Vincent, *Canaan*, p. 144, la reproduction d'un relief qui représente un sanctuaire sémitique à Suse, avec des achérot.

5. P. 80.

6. Sans doute une explication en sens contraire est possible aussi; Ed. Meyer, par exemple, l'a acceptée. Il trouve une caractéristique originale de la religion sémitique dans le fait que les objets où réside le *numen* peuvent se séparer de lui et devenir des dieux particuliers. Il donne pour exemple le Zeus du nord de la Syrie, Madbakhos; le grand autel, le « madbakh » est le dieu lui-même et par suite est identifié en grec avec Zeus. (*Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, 1906, p. 294 s.). Ce serait le même processus que dans le cas de Bait-Ili (Bethel, habitation de Dieu), qui, dans les inscriptions cunéiformes, est un dieu (occidental). Cf. *Keilinschrift. und Altes Testam.*[3], p. 437.

dieux à l'époque préisraélite susceptibles d'être tirées de l'Ancien Testament, sont certaines allusions éparses dans les lettres de Tell-Amarna[1].

Quant à l'emplacement des sanctuaires, leur nom technique, *bama*, en donne déjà une idée : ce sont des sanctuaires de « hauts lieux »[2]. Ce n'est pas par hasard que toute une série de localités palestiniennes, dont les noms correspondent à un site élevé, aient été des lieux de culte[3]. Tels furent : Rama[4], Géba[5], Gibea[6], Gibeon[7] (désignant collectivement les « hauteurs ») et Mizpa[8] (position de guet). En outre, de nombreuses montagnes palestiniennes ont été des lieux sacrés : l'Hermon[9], le Thabor[10], le Carmel[11], l'Ebal et le Garizim[12], le mont des Oliviers[13], Sion[14], au delà du Jourdain, le Nebo et Pisga[15], le Peor[16], etc. Sans doute il y a aussi des sanctuaires dans les vallées, où par exemple ils doivent leur sainteté à une source : c'est le cas de Beerséba[17], En-Chémech (source du soleil)[18] entre Jérusalem et Jéricho, Gihon[19], la source du foulon[20] et celle du dragon[21], toutes deux à proximité de Jérusalem; Dan, à la source du Jourdain[22]. Ailleurs, ce fut un arbre extraordinaire qui fit étendre son caractère sacré à l'emplacement adjacent[23]. Ce n'est pas fortuitement que les noms de l'arbre sacré :

1. Knudtzon 129, 51 (Winckler 10, 28), 132, 55. Voir plus loin les images domestiques d'Astarté.
2. L'usage de *bama* pour désigner toute espèce de sanctuaire, sans allusion à sa situation sur les hauteurs, semble secondaire : Ezéch. 6, 3, par exemple.
3. Déjà les Egyptiens savent que le baal est adoré « sur les montagnes » (Max Müller, *Asien und Europa*, p. 309). Voir encore I Rois 20, 23-28. — Il va de soi que tel ou tel des sanctuaires mentionnés ci-après peut être de date récente. Mais l'esprit conservateur qui prévaut en la matière permet bien de prendre en considération pour l'époque préisraélite ceux qui sont connus par l'Ancien Testament; certains de ces sanctuaires peuvent remonter jusqu'au delà de la période cananéenne.
4. Cf. I Sam. 7, 17; 9, 12 ss.
5. II Rois, 23, 8.
6. « Gibea de Dieu », I Sam. 10, 5. Voir aussi Gibea de Pinehas, Josué 24, 33 : « Peut-être était-ce le sanctuaire d'une sous-tribu lévitique de Pinehas, qui se regroupa après la disparition de la tribu de Lévi. » (von Gall, *Altisraelitische Kultstätten*, 1898, p. 121).
7. I Rois 3, 4.
8. I Sam. 7, 6; 10, 17 ss.
9. Le nom seul de l'Hermon : territoire consacré, prouve sa sainteté.
10. Cf. Osée 5, 1.
11. I Rois 18, 20 ss. Peut-être Deutéron. 33, 19.
12. Deutéron. 27, 4, 12.
13. II Sam. 15, 32.
14. Les références abondent.
15. Deutéron. 34, 1.
16. Nombres 23, 28 s. Cf. aussi Bamot, Bamot entiers de Baal, Nombres 21, 19 s.; 22, 41; Josué 13, 17.
17. Cf. ci-dessus, p. 77, n. 3.
18. *Ibidem*.
19. I Rois 1, 33.
20. I Rois 1, 9.
21. Néhém. 2, 13.
22. Juges 18, 29 s.; I Rois 12, 29; Amos 8, 14.
23. Voir par exemple 'Emek ha-éla, I Sam. 17, 2; toute la vallée reçoit son nom d'un arbre sacré unique.

êl (*ayîl*), *êla*, *êbôn*, *alla*, *allôn*, s'apparentent au nom divin *el*. Le plus célèbre fut le chêne d'Abraham à Hébron[1]. Il est également question d'un « chêne des lamentations » au-dessous de Béthel[2], d'un térébinthe à Ophra[3], d'un autre à Sichem[4], d'un tamarisc à Beer-Chéba[5], d'un autre à Rama[6], ou peut-être plus exactement à Gibea[7], d'un troisième à Yabèch[8], d'un grenadier à Gibea[9], du palmier de Débora entre Rama et Béthel[10], et c'est une variété d'acacia (*chitta*) qui donna son nom à une localité : Beth-hachchitta[11]. D'autre part, les sanctuaires pourvus d'une pierre sainte naturelle ne sont pas délaissés; voir ci-dessus[12]. Entre autres exemples, la pierre appliquée au culte de Yahvé dans l'histoire de Samuel : « pierre du secours » (Eben-ha-ezer)[13] peut être citée. Enfin, pour certains sanctuaires, parfois fort importants comme celui de Silo, on ne saurait préciser à quelle circonstance ils durent à l'origine leur sainteté. On voit en tout cas combien les sanctuaires abondaient en Palestine.

Les divinités qu'on y adorait sont communément appelées Baal. Mais il ne faut pas y voir un nom propre; c'est un nom collectif[14]. Il désigne la divinité en tant que seigneur et possesseur, et quand on doit lui attribuer des objets possédés, on est surtout poussé à nommer d'abord le sol, la propriété foncière : la croyance au baal dégage l'odeur de la terre. Son essence même, intimement liée au territoire et aux localités, consiste proprement à fertiliser ce pays qui lui appartient et à ne lui refuser l'éclosion d'aucun de ses dons. A cet effet, il faut d'abord qu'il l'arrose, car en Palestine toute fertilité dépend de l'eau. On peut l'obtenir de deux manières : Baal donne l'eau d'en bas — les Arabes disent encore : « ce que Baal abreu-

1. Genèse 13, 18; 18, 1. Le texte a subi après coup une modification tendancieuse (encore inconnue des Septante) : en y introduisant le pluriel, on a cherché à effacer le caractère sacré d'un arbre unique. 18, 4, 8 ont échappé aux correcteurs.
2. Genèse 35, 8.
3. Juges 6, 11, 19.
4. Josué 24, 26; Juges 9, 6; sans doute le même que dans Genèse 12, 6.
5. Genèse 21, 23.
6. I Sam. 22, 6.
7. Cf. von Gall, *Altisraelistische Kultstätten*, p. 88, n. 1.
8. I Sam. 31, 13; I Chron. 10, 12.
9. I Sam. 14, 2.
10. Juges 4. 5; cf. von Gall, *ouv. cité*, p. 127.
11. Juges 7, 22. Chittim (« acacias »), Nombres 25, 1, est aussi un sanctuaire.
12. P. 117.
13. I Sam. 7, 12.
14. L'emploi de l'article suffirait à le prouver. Exemple : Juges 2, 11, 13 etc.

ve », pour désigner un pays suffisamment arrosé par les sources pour n'avoir pas besoin d'irrigation artificielle[1]. Ou bien Baal envoie la pluie, avant tout la pluie d'orage. En un mot il est par excellence le dieu paysan. Et comme le bien-être du cultivateur dépend pour une part de celui du bétail, l'activité de Baal est conçue comme s'étendant à produire la fécondité des animaux[2] et à protéger leur prolifération. En fait, puisqu'on attend de lui la pluie et naturellement aussi l'éclat du soleil en son temps, les éléments sont donnés qui permettront çà et là de l'élever au rang de dieu du ciel ou de le confondre avec des divinités du ciel[3]. Non pas qu'il ait été une divinité solaire. Mais on le considère tantôt sous l'aspect sidéral prédominant, tantôt davantage comme un dieu tellurique et à ce titre plus attaché à la terre, plus voisin des hommes et les assistant aussi bien pour la paisible culture du sol que pour les défendre à la guerre[4]. Un baal peut résider partout, dans un arbre, dans une source etc. Il n'y a pas un dieu unique s'appelant Baal. Là où il apparaît comme tel, cela résulte d'une abstraction ultérieure. En réalité, il s'éparpille sous les traits de multiples divinités locales différenciées[5]. On a souvent fait appel pour expliquer ce fait à l'analogie encore en cours que présente le culte de Marie : elle est bien partout la même personne, la Vierge, mais les différences locales, plus ou moins accentuées, restent sous-jacentes; Marie de Lourdes est autre que Marie d'Einsiedeln; Marie de Pompéi autre que la madone noire de Czenstochau. L'histoire des religions offre encore d'autres points de comparaison, par exemple dans le culte moderne de Siva, aux Indes[6], ou dans celui de la Junon des anciens Romains : il y avait la Junon de Gabii, la Juno Regina d'Ardée,

1. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 1897, p. 146. Voir, au surplus, R. Smith, *Religion der Semiten*, p. 70.

2. Peut-être, déjà comme époux d'Astarté, il assure aussi la fécondité humaine. Cf. Nombres 25, 1 ss. Kittel, *Geschichte*[3] 1, p. 218.

3. Voir le « Baal du ciel » (Baal chamem) des inscriptions sémitiques; dans les lettres de Tell-Amarna : « Baal (qui est) dans le ciel ».

4. Comme dieu de la guerre, Baal a pénétré notamment en Egypte; cf. Gressmann, *Baudissinfestschrift*, 1918, p. 199 ss., 204.

5. D'où l'expression : les dieux baals, Juges 2, 11, etc., etc.

6. Monier Williams, *Brahmanism und Hindouism*, 1891, p. 107.

la Juno Sospita de Lanuvium, la Juno Quiritus de Tibur, la Juno Lucina de Tusculum, etc[1]. Sans doute, Baal n'a jamais été une personne comme Marie ou une divinité comme Siva ou Junon. Seule sa nature restait, nous l'avons dit, en général la même; l'analogie n'est absolue qu'en ce qui concerne le fait des différenciations locales de la divinité. Baal est précisé souvent par le nom du lieu où se trouve ses sanctuaires : le Baal Lebanon[2], le Baal Hermon[3], le Baal Tabor[4], le Baal Peor[5], le Baal Thamar (baal des palmes)[6], le Baal Perazim[7], le Baal Khazor[8], le Baal Chalicha[9], le Baal Meon[10], le Baal Yehouda[11], le Baal Gad[12], le Baal Zephon (baal du nord)[13]. On voit ainsi, par exemple par le Baal Thamar (baal des palmes) combien la croyance à Baal absorba peu à peu celle qui s'attachait aux divers *elim*, esprits élémentaires et locaux de l'époque antérieure. Souvent ce nom *el* leur resta attribué, comme le montre une série de noms de lieux[14] qui peuvent dater de la période cananéenne, du moins en partie, s'ils ne remontent pas à celle qui la précéda[15]. Mais pour nommer la divinité on se sert, en outre, non seulement des vieilles désignations empruntées à la parenté[16], mais, surtout, d'après la situation politique, chaque canton ayant son roi, des expressions comme

1. Cf. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 1902, p. 114 ss.
2. Dans des inscriptions sémitiques,
3. Juges 3, 3; I Chron. 5, 23. D'après Ed. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, 1906, p. 333, n. 3, ce nom proviendrait d'une altération du texte, mais en soi la formation en reste possible.
4. C'est le Zeus Atabyrios.
5. Nombres 25, 3, 5, etc.
6. Juges 20, 33.
7. II Sam. 5, 20; I Chron. 14, 11, peut-être un baal de l'eau jaillissante, donc le baal d'une source; Josué 19, 8 nomme une déesse, baalat des fontaines. Voir encore Belus, nom d'un cours d'eau sacré à Acco.
8. II Sam. 13, 23; il y a une localité du nom de Khazor en Benjamin, d'après Néhém. 11, 33.
9. II Rois 4, 42; Chalicha est le nom d'une région voisine de la montagne d'Ephraïm : I Sam. 9, 4.
10. Nombres 32, 38; Ezéch. 25, 9; I Chron. 5, 8, partout nom de lieu. Ce lieu devrait exactement s'appeler Beth Baal Meon, la maison du baal de Meon; Josué 13, 17; cf. Koyath Baal, ville du baal, Josué 15, 60; 18, 14; c'es le Baal Yehouda. Des abréviations de ce genre se retrouvent ailleurs.
11. II Sam. 6, 2. Le texte dit à tort : Baale Yehouda. Voir aussi la note précédente.
12. Josué 11, 17; 12, 7; 13, 5. Identifié ordinairement, comme nom de localité, avec Baal Hermon.
13. Exode 14, 2, 9; Nombres 33, 7. Cf. Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte* 1, 1876, p. 278. La localité ainsi désignée appartient encore à l'Egypte, mais Baal Zephon est aussi attesté par des inscriptions cunéiformes comme dieu phénicien (*Keilinschrift. und Altes Testam.*[3], p. 357). Pour le nord, résidence divine, cf. Esaïe 13, 14. Bäthgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte*, 1888, p. 22 s.
14. Yabnéel, Yézréel, Nakhaliel, Migdaliel, Gaddiel, Nèiel, Penouel, etc.
15. Cf. ci-dessus, p. 81.
16. *Ibidem.*

Mélek (roi)[1], Dan (juge)[2], peut-être déjà aussi Adon (seigneur)[3]. En attribuant à la divinité la qualité de juge, on commence à l'élever au-dessus du terrain naturiste et à en faire la protectrice du droit, Sédek (droit) est précisément un dieu de ce temps, connu par des noms propres comme Adonisèdek (Sèdek est mon seigneur)[4], Malkisèdek (Sèdek est mon roi)[5], Ben Sèdek (fils de Sèdek)[6]. Il faut rattacher à la même catégorie le dieu cananéen de l'alliance, El berit[7] ou Baal berit[8], dieu de la ville de Sichem. Il semble avoir été le dieu d'une confédération[9], devant qui, par conséquent, se passaient les contrats ou étaient sacrifiées des victimes pour les conclure[10], et qui, comme le Zeus *horkios*, veillait à la fidèle observation de l'alliance[11].

Baal a pour partenaire une divinité féminine qu'on appelle tour à tour Baala, Astarté ou Achéra. Quelques noms de lieux palestiniens rappellent encore Baala : Baala[12], Baalath[13], Har hab-Baala (montagne de Baala)[14], Baalath-

1. Mèlek, comme Milkom chez les Amoréens, est devenu le nom principal de la divinité. La prononciation Molok, qui nous est familière, provient des massorètes, auteurs de la vocalisation du texte de l'Ancien Testament. Ils munirent les consonnes transmises : m, l, k, des voyelles du mot : *bochet*, honte, pour exprimer leur horreur devant le nom d'un dieu païen. Mèlek nom divin se retrouve dans 'Emek Hammèlek, Genèse 14, 17; II Sam. 18, 18; cette vallée était donc un sanctuaire. Voir aussi à l'époque de Tell-Amarna, des noms comme Abimilki (Mèlek est mon père), Ilimilki ou Milikili (Mèlek est mon dieu), Milkourou. Ourou (lumière) a même été parfois considéré comme le nom d'un dieu; cf. Ourou-Chalim, l'ancien nom de Jérusalem. Cependant ce nom même semble plutôt indiquer celui d'un dieu Chalem, auquel, par exemple, pourrait se rapporter celui du roi ultérieur d'Assyrie, Salmanassar; cf. *Keilinschrift und Altes Testam.*[3], p. 224, 474 s. A défaut du dieu de la lumière, Ourou, il semble que celui des ténèbres, Selem, adoré en Arabie comme en Babylonie, ait aussi laissé des traces en Palestine; cf. dans l'Ancien Testament, le nom de la montagne de Salmon, Juges 9, 28, et celui de la ville de Salmona, Nombres 33, 41; dans les lettres d'Amarna : Bourou-sillim (Paton, dans Hastings, *ouvrage cité* 3, 181 *a*).

2. Cf. Addoudan (Hadad est juge), dans les lettres d'Amarna. Peut-être la tribu et la localité de Dan dérivent-elles aussi d'un dieu Dan. Ce serait une abréviation comme Joseph pour Joseph-él; Jacob pour Jacob-él; — et Makhané Dan (camp de Dan), Juges 13, 25; 18, 12 devait aussi être à l'origine un lieu de culte.

3. Cf. Adouna dans les lettres d'Amarna.

4. Ainsi s'appelait le roi cananéen de Jérusalem, Josué 10, 1, 3. Même formation que dans Adoniya (Yahvé est mon seigneur), par exemple.

5. Genèse 14, 18; Ps. 110, 4.

6. Dans une lettre de Tell-Amarna.

7. Juges 9, 46.

8. Juges 8, 33; 9, 4.

9. Il est peut-être plus exact de comprendre : alliance conclue entre des hommes qu'entre Dieu et l'homme comme Ed. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, 1906, p. 550 s.

10. Nöldeke, *Zeitschr. d. Deutsch-Morgenl. Gesellschaft*, 42, 1888, p. 478.

11. Je ne puis estimer qu'ainsi compris Baal Berit soit impossible à incorporer au panthéon cananéen. On a essayé d'y substituer le Baal de Beyrouth (comme si cela convenait pour un dieu de Sichem), ou, en pensant à l'arbre sacré de Sichem, le Baal des cyprès (Baal Berot; cf. le Baal des palmes) ou, par analogie avec la Baala des fontaines, Josué 19, 8, le Baal des sources, Baal Beérot.

12. Josué 15, 29.

13. Josué 19, 44.

14. Josué 15, 11.

Beer (fontaine de Baala)[1], Bealôt[2]. Dans l'Ancien Testament en particulier, la déesse reçoit plus fréquemment le nom d'Astarté[3], qui vient peut-être simplement de l'Istar babylonienne[4]. On la retrouve dans le nom d'une localité : Achtarot[5], plus complètement : Achterot Karnayîm (Achterot des cornes)[6], ce qui se rapporte au type très répandu de cette déesse portant des cornes de vache, à peu près comme le dieu égyptien Hathor[7]. Il a été question plus haut de représentations anciennes de cette déesse, connues par les fouilles de Palestine et qui peuvent remonter à la fin de la période amoréenne[8]. Mais le plus grand nombre appartient à l'époque cananéenne; on y remarque tantôt l'influence égyptienne (notamment au sud), tantôt celle de Babylone, de Chypre ou des Hittites. Mais il se forme aussi peu à peu des types purement locaux, par exemple à Taanakh. Habituellement la déesse se dresse en relief sur un socle plat d'argile de 0 m. 10 à 0 m. 20 de hauteur. On a retrouvé des moules d'argile destinés à la fabrication de ces statuettes. Plus rares sont les figures entièrement modelées. A Gézer et à Taanakh, quelques-unes sont exceptionnellement en bronze. Le détail présente de multiples variations. Tantôt la déesse est nue, tantôt elle est vêtue. Ici, sa chevelure tombe en larges touffes sur ses épaules; là, spécialement à Taanakh, elle est contenue sous une

1. Josué 19, 8.
2. Josué 15, 24; I Rois 4, 16. Le pluriel correspond simplement au masculin pluriel, Baalîm (cf. p. 106, n. 14), et s'explique de même. La ville phénicienne de Byblos avait, elle aussi, sa Baalat, comme on le voit par les lettres de Tell-Amarna. Cette déesse, à son tour, était connue en Egypte, où se trouve également attestée (à Memphis) la Baalat Zephon, parallèle au Baal Zephon nommé plus haut. (M. Müller, *Asien und Europa*, p. 315). Au Baal Chamen correspond la Balît chamé (dame du ciel), par exemple dans une lettre d'Amarna, lettre d'un roi de Mitanni.
3. Cf. Juges 2, 13 etc. 'Achtoret (I Sam. 31, 10; I Rois 11, 5, 33; II Rois 23, 13) est encore une ponctuation tendancieuse d'après *bochèt*. Cf. p. 123, n. 1.
4. L'exemple suivant, entre autres, montre combien l'on fut assidu à répandre le nom d'Istar : pendant la vieillesse du roi d'Egypte Amenhotep III (mort en 1375), son « frère » de Mitanni, le sachant âgé et malade, lui envoie pour la deuxième fois en Egypte l'image d'Istar de Ninive, prise dans un butin de guerre, sans doute dans l'espoir que cette déesse des plus réputées pourrait chasser les mauvais esprits qui affaiblissaient Amenhotep, et rendre la santé à ce vieux monarque. (Breasted-Ranke, *Geschichte Ægyptens*, p. 292).
5. Deutéron. 1, 4, etc. Josué 21, 27 donne : Be'echtera, vraisemblablement pour Bet-'Echtoret, maison de l'Astarté; le texte parallèle, I Chron. 6, 56 lit : 'Achtarot.
6. Genèse 14, 5.
7. Il est très douteux que cela dérive des « cornes » (croissant) de la lune croissante.
8. P. 80.

sorte de haute tiare. Parfois, elle porte des bracelets et des colliers, des anneaux d'oreilles, une ceinture et même des boucles aux pieds; ailleurs, toute parure lui manque. Une fois sa tête est recouverte d'un voile; habituellement, il n'y en pas trace. Il arrive que ses mains frappent un tambourin, ou bien tiennent une tige de lotus, ou encore un animal, tel qu'un serpent, ou enfin elle les tient serrées sur sa poitrine. En général, les signes distinctifs du sexe féminin sont fortement marqués, ce qui exprime le caractère spécifique de cette déesse, adorée comme incarnant la fécondité féminine, comme divinité de l'amour et de la maternité. Outre ses noms de Baala, Astarté et Achéra[1], elle a pu avoir en Palestine celui de Kadèch, qui figure expressément sur des images égyptiennes[2]; c'est de ce nom qu'a pu venir celui qui fut donné aux hiérodules féminines préposées à son service[3].

Une lettre de Taanakh parle du « doigt d'Achéra ». A travers cette expression obscure, il semble qu'on discerne une allusion à quelque chose à laquelle on s'adressait pour obtenir des oracles. Il semble bien que les oracles fussent alors en gestation. Cela se trahit dans des expressions comme : « chêne des devins[4] » et « térébinthe de Morè[5] », arbre donnant un avis, une direction. On voit encore dans l'histoire de David comment un arbre était reconnu comme apportant des présages[6] : en entendant le murmure qui passe dans la cime des balsamiers, David est persuadé que la voix divine lui ordonne de poursuivre ses ennemis. Qui pourrait dire à quelle ancienneté remontaient ces usages en pays palestinien[7] ? Une source portant le nom de En Michpat, source du jugement ou de la justice[8], on est fondé à supposer que la sentence était con-

1. Voir ci-dessus, p. 80, 118.
2. En voir les reproductions : *Altorient. Texte und Bilder* 2, p. 70. La déesse, nue, s'y dresse sur un lion. Par contre l'Astarté égyptienne s'avance sur le char de guerre.
3. Kadèch signifie simplement : sacré, consacré. Cf. ci-dessus, p. 99, spécialement n. 4. Par suite, le nom de Kadèch, qui est celui de diverses localités palestiniennes, pourrait les désigner comme des sanctuaires, purement et simplement, sans que cela implique nécessairement qu'on y célébrait le culte de la déesse Kadèch.
4. Juges 9, 37.
5. Genèse 12, 6; Deutér. 11, 30. Dans ce dernier texte, le pluriel est encore une correction tendancieuse (cf. ci-dessus, p. 123, n. 1). Voir aussi Gibeat (colline) ham-morè, Juges 7, 1.
6. II Sam. 5, 24.
7. Cf. aussi le nom de lieu Akchaph (magicien), Josué 11, 1; 12, 20; 19, 25 et ci-dessus, p. 76.
8. Genèse 14, 7.

que comme exprimée par le bruit de la source et, par là, comme provenant du *numen* surnaturel lui-même[1].

Quant à la consultation des morts, dont plus tard encore des femmes sont les agents professionnels[2] — souvent c'est par elles que les usages superstitieux survivent le plus longtemps, — elle peut aussi avoir eu cours à notre époque. Une série de localités doivent une certaine renommée au seul fait d'avoir contenu des tombes de héros, supposés les ancêtres des clans cananéens[3], et dont le livre des Juges fera de petits « juges ». Il est au moins plausible de supposer qu'on y célébrait un culte de ces héros et ancêtres. Le yahvisme n'aurait guère insisté comme il l'a fait sur l'impureté des tombeaux, s'il n'en avait pas trouvé çà et là qui fussent des lieux saints.

D'autres vestiges de la religion primitive peuvent avoir subsisté. Ainsi, certains noms de lieux laissent discerner les traces sporadiques d'un culte des animaux, exemples : ville des serpents[4] et pierre des serpents[5], noms que n'expliquerait pas suffisamment sans doute la présence de ces reptiles dans les localités en question. Si Astarté elle-même est parfois représentée avec un serpent dans sa main[6], on peut admettre que le serpent, objet d'un culte primitif, fut plus tard inséré dans le culte d'un *numen* plus considérable[7]. Comment cette transposition put s'opérer dans un autre cas, nous le voyons peut-être par l'exemple de Baalzeboub, le « baal des mouches », dieu d'Ekron, dans le sanctuaire duquel on paraît avoir reçu des oracles déterminés par l'observation des mouches[8]. Il convient aussi d'apprécier de la même manière l'admission de symboles en forme de taureau[9] dans le

1. C'est sous le « palmier de Débora » que Débora rend ses jugements (Juges 4, 4 s.); ils passaient sans doute pour inspirés par le murmure de l'arbre.
2. I Sam. 28.
3. Thola à Samir (Juges 10, 2), Yaïr à Kamon (Juges 10, 5), Ibzan à Bethlehem (de Zabulon, vraisemblablement, Juges 12, 10), Elon à Ayalon (Juges 12, 12), Abdon à Piraton (Juges, 12, 15). Nous ne pouvons pas déterminer si et dans quelle mesure la plaine des Rephaïm (plaine des esprits des ombres ?) joua anciennement un rôle cultuel.
4. I Chron. 4, 12.
5. I Rois 1, 9; voir aussi la « source du dragon », Néhém. 2, 13.
6. Cf. p. 125.
7. Voir aussi ci-dessus, p. 75.
8. II Rois 1, 2 s., 6, 16. Comme Zeus *apomyios*, ce dieu peut avoir finalement été considéré comme chassant les mouches. Quant au rapport entre Beelzeboub et Beelzeboul (Marc. 3, 22, etc.), cf. Bertholet, article *Geister*, etc., dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2, p. 1223.
9. Cf. par exemple I Rois 12, 28.

culte de Yahvé, et même la désignation de ce dieu comme taureau[1] : à l'origine, peut-être encore chez les Cananéens, il y aura eu adoration du taureau lui-même, comme représentant la force virile et la puissance procréatrice. Plus tard, les énergiques protestations du culte yahviste contre toute espèce d'adoration des animaux, condensées dans les lois alimentaires[2], présupposent bien que certains animaux étaient tenus pour saints par le « paganisme » cananéen.

Mais avec le temps tous ces cultes primitifs semblent s'être subordonnés à un culte prédominant, de caractère plus unifié, celui de Baal. C'était par excellence le culte d'une population adonnée à l'agriculture. Ses manifestations capitales consistaient en fêtes joyeuses, qui, comme spontanément, se greffaient sur les dates essentielles de la vie agricole. Quand on commençait à mettre la faucille dans les blés[3], à la fin de la moisson du froment, et surtout à la fin des vendanges[4], date qui marque l'achèvement du cycle des récoltes, on se rassemblait pour se réjouir, apporter au dieu sa part des fruits du sol dus à sa bonté, et s'assurer de son secours persistant en prenant un repas, en commun devant lui. Nous ne savons pas si ces fêtes nécessitaient la participation d'un corps spécial de prêtres. En ce qui concerne les grands sanctuaires, surtout ceux où s'administrait l'oracle sacré, il serait difficile d'exclure l'hypothèse d'un clergé établi; d'ailleurs certaines allusions des lettres de Tell-Amarna paraissent l'impliquer[5].

Les individus appartenant au sexe masculin, devaient subir un rite d'initiation pour être admis dans la communion cultuelle. C'était la circoncision. On ne la pratiqua pas d'abord sur les enfants. Elle semble plutôt, à l'origine avoir été l'un des rites de puberté qu'on trouve répandus chez des peuples très nombreux[6], et avoir été accomplie

1. *Abbîr*, plus tard appliqué à Yahvé, par une distinction artificielle : *abîr*, exemple : Genèse 49, 24.
2. Lévit. 11. Deutéron. 14.
3. Cf. Deutéron. 16, 9.
4. Cf Juges 9, 27.
5. Cf. Paton dans Hastings 8, 188*a*.
6. On aperçoit encore nettement le rapport ancien entre circoncision et mariage dans Exode 4, 25; Genèse 34. Voir aussi comment le mot *khatan*, fiancé, s'apparente à l'arabe : *khatana*, circoncire. Cf. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*[2], 1897, p. 175.

simultanément pour tous les jeunes gens du même âge. Peut-être en subsista-t-il un souvenir dans le nom que portait spécialement le sanctuaire de Gézer : « colline (tertre) des prépuces[1] », les prépuces des jeunes gens circoncis lors d'une solennité tenue dans ce sanctuaire ayant sans doute été enterrés-là[2]. Est-ce déjà à l'époque cananéenne que la circoncision fut reportée à l'enfance? Nous l'ignorons. Mais quant à son origine, il faut remarquer qu'elle suppose la coutume de la nudité, car elle doit être visible, en tant que signe d'aptitude cultuelle et d'appartenance à une tribu; et d'autre part on constate que la circoncision se pratiqua longtemps au moyen de couteaux de pierre[3]. Une consécration particulière s'effectuait par une onction d'huile, soit que les personnes ou les objets qui la recevaient en aient ainsi obtenu les forces ou vertus, soit qu'il en ait résulté pour elles quelque purification[4]. L'onction du roi est attestée par une lettre de Tell-Amarna. Ramman (ou Hadad)-nirari de Nouhachchi (dans la région d'Alep) dit que Thoutmosis III (mort en 1447) a établi roi son grand-père et « a versé de l'huile sur sa tête[5] ». En fait, cette coutume est peut-être d'origine égyptienne[6], et a pour but d'après les Egyptiens de protéger la personne ointe[7].

L'onction d'un roi cananéen par un roi d'Egypte exprimait encore publiquement la souveraineté égyptienne. Mais celle-ci, à la longue, déclina. Thoutmosis III et ses successeurs avaient pu la maintenir brillamment[8]. Mais à la faveur même du pouvoir, les souverains s'alanguirent, si bien que lorsqu'il aurait fallu opposer à la poussée des Hittites s'avançant du nord un adversaire inébran-

Ailleurs aussi les cérémonies de puberté furent reportées à l'enfance, par exemple en Polynésie le choix du totem individuel (F. B. Jevons, *An Introduction to the History of Religion*, 1896, p. 185). Qu'on se rappelle aussi ce qui arriva pour le baptême.

1. Josué 5, 2.

2. Stade, *Zeitschr. f. Alttestamentl. Wissenschaft*, 6 (1886), p. 132 ss.

3. Exode 4, 25; Josué 5, 2. En 1716 encore les Juifs de Wettéravie (actuellement Hesse, Nassau, etc.) employaient des couteaux de pierre. (Andree, *Zur Volkskunde der Juden*, 1881, p. 1154, n. 3).

4. Pour le sens de l'onction, cf. Vollers, *Archiv. f. Religionswiss.* 1904, p. 97-103, spécialement p. 101 s.; Wellhausen, *ibidem*, 1904, p. 33-39. A l'origine *machakh*, qui plus tard signifiera « oindre » (*machiakh*, l'oint) désigne seulement le fait de passer la main, frotter et « partout dans le monde antique, c'est par le contact corporel que se transmet le fluide spirituel » (Wellhausen, *ibidem*, p. 38 s.)

5. Winckler 37, 4 ss.; Knudtzon, 51.

6. Cf. Erman, *Ægypten* 1, 1885, p. 317.

7. Spiegelberg, *Archiv. f. Religionswiss.* 9, 1906, p. 144.

8. Cf. Breasted-Ranke, *Geschichte Ægyptens*, p. 325 s.

lable, on vit précisément monter sur le trône d'Egypte Aménophis IV, un jeune rêveur « qui donnait plus d'importance à la théologie d'allure philosophique des prêtres qu'à toutes les provinces d'Asie ». Serrée de près par la menace hittite, une ville de Syrie proche de la frontière palestinienne peut se plaindre d'avoir envoyé des messagers au roi d'Egypte depuis vingt ans sans obtenir de lui un mot de réponse[1]. Cette insouciance ne se manifeste pas seulement dans les provinces du nord. Grâce aux archives royales de Tell-Amarna en Egypte, qui contiennent, entre autres documents, la correspondance des petits princes palestiniens avec la cour — la plainte mentionnée ci-dessus en est extraite, — on peut apercevoir les déchirements intérieurs qui caractérisent alors la Palestine politique. Le pouvoir central ne tient plus le gouvernail. Les petits vassaux vivent de leurs rivalités, l'un intrigue contre l'autre, celui-ci s'allie à celui-là contre un troisième; quelle situation plus favorable pour encourager des envahisseurs venus du désert? Parfois on les appelle ouvertement, tandis que par ailleurs s'élèvent des plaintes émues contre leur approche. Ainsi, un certain Abdikhiba de Jérusalem écrit à son suzerain égyptien : « Voici que les Khabirou prennent la ville du roi. Le roi mon seigneur ne dispose plus d'un seul gouverneur; tous sont perdus... Que le roi prenne donc soin de son pays, qu'il s'inquiète d'y envoyer des troupes; s'il n'en arrive pas cette année, tous les pays du roi, mon seigneur, seront perdus... Si des troupes n'arrivent pas ici cette année, que le roi envoie un représentant qui me ramènera à lui[2] avec mes frères, et nous viendrons mourir auprès du roi, notre seigneur[3] ». Le nom de Khabirou, qui désigne les nouveaux envahisseurs, quoi qu'on ait pu objecter, est bien à identifier avec celui des Hébreux, alors même qu'il faille entendre par Hébreux davantage que par Israélites. On en conclura que la pénétration des Israélites en Palestine ne fut qu'une partie d'une plus vaste invasion de peuples en mouvement.

1. Knudtzon 59, 34-46.
2. Le texte est altéré : à moi.
3. Knudtzon, 288, 36-40, 48-53, 57-61

CHAPITRE III

LA CIVILISATION DES ENVAHISSEURS

La pénétration des Israélites dans la Palestine, pays civilisé, serait, à en juger par les documents, un simple retour sur le sol que longtemps auparavant leurs ancêtres avaient possédé. Il n'appartient pas à l'histoire de la civilisation d'examiner dans quelle mesure cette conception s'accorde avec la réalité. Il n'est pas indispensable de mettre en doute que sous le voile de la légende qui enveloppe les débuts d'Israël se cachent des souvenirs historiquement exacts; néanmoins l'élucidation de ses origines dernières nous reste inaccessible. Qu'il suffise de constater que ce peuple apparaît à l'état nomade. Les ancêtres des Israélites que nous apprenons à connaître fixés dans un pays cultivé étaient en réalité des Bédouins.

Si nous essayons de nous faire une idée de leur civilisation, nous disposons essentiellement à cet effet de trois sources: c'est d'abord l'Ancien Testament lui-même. Les Israélites qu'il nous présente ne sont plus des Bédouins, mais ce qu'ils furent auparavant comme tels se reflète dans les descriptions que l'Ancien Testament donne de la vie d'ancêtres individuels d'Israël, et surtout de ses voisins de même race. Une deuxième source est constituée par ce que la littérature de ces tribus voisines nous apprend d'elles, notamment en ce qui concerne les Arabes[1]. Il y a là des collections fort précieuses.

1. Dans cet ordre d'idées, il faut nommer surtout Jacob, *Altarabisches Beduinenleben, nach der Quellen geschildert*[2], 1897, et, en ce qui concerne spécialement la religion, Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*[2], 1897.

Une troisième source, enfin, comprend les descriptions de la vie actuelle des Bédouins des territoires adjacents à la Palestine; relations de voyages circonstanciées[1], ou exposés systématiques[2]. Il convient assurément, pour notre propos, de n'utiliser qu'avec prudence les deux dernières catégories de documents : les exposés arabes auxquels on doit de connaître la vie des Bédouins indigènes s'écartent déjà de près de deux mille ans de l'époque où les Israélites pénétrèrent en Palestine, et les descriptions modernes descendent encore de plus de douze siècles ensuite. Et nous ne parlons pas de l'impossibilité d'assimiler entièrement les Israélites aux Arabes. Quoi qu'il en soit, le désert impose à ses habitants des conditions de vie particulièrement persistantes, et cette constance caractérise d'une manière générale toute l'existence orientale; il est même difficile de s'en faire une idée lorsqu'on est habitué à l'évolution toujours en marche des techniques modernes de l'Occident. C'est pourquoi on se trouve autorisé à consulter non sans profit les sources tardives que nous venons d'indiquer.

On a appelé les Bédouins des aristocrates. C'est exact si l'on estime ce terme suffisamment caractérisé par la fierté de la noblesse : le Bédouin concentre sur son origine le sentiment de sa dignité, qui s'absorbe plutôt chez le cultivateur sédentaire dans l'amour du sol[3]. Mais l'origine elle-même tient à la pureté du sang; or, l'importance du sang pour le Bédouin est vraiment étonnante. L'Ancien Testament atteste l'idée que dans le sang réside l'âme[4]. Ceci n'est pas pure spéculation théologique faite après coup et déduite du fait que, lorsque le sang coule d'une blessure, le principe de vie quitte pour ainsi dire le corps humain. Ces observations et interprétations ont, cela va de soi, contribué à accréditer le principe. Mais pour le bien comprendre il faut remonter aux origines : si l'on se représente à quel point, dans

1. Parmi les nombreux récits de voyages, distinguons-en un : Doughty, *Travels in Arabia*, deux volumes, 1888.

2. Cf. notamment J. L. Burckhardt, *Notes on the Bedouins*, 1831, traduit en allemand : *Bemerkungen über die Beduinen*, 1831 (Neue Bibliotek der wichtigsten Reisebeschreibungen, 57). Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, 1908.

3. Jacob, *ouv. cité*, p. 222 s.

4. Cf. Jacob, *ouv. cité*, p. 143.

un pays sec et torride, la vie est sous l'étroite dépendance de la pluie, combien les cadavres ou même les corps évanouis prennent promptement l'aspect du bois desséché, on comprend que la vie même ou l'âme ait été aperçue dans la sève et dans le sang[1]. Pour ces nomades, la consanguinité forme la base de la vie sociale. Seule l'égale en importance la parenté établie par le lait sucé.

D'où le rôle capital de la mère. L'Ancien Testament contient encore une série d'indices qui semblent faire allusion au matriarcat comme établi chez les ancêtres de l'Israël historique. On appelle ainsi l'état social où l'enfant compte dans la souche maternelle et non paternelle. A l'origine on ne connaît pas, ou pas sûrement, le père, parce que la polyandrie règne, comme par exemple Strabon[2] encore l'atteste pour les Arabes, frères de race des Israélites : la femme cohabite tour à tour avec un homme ou un autre. Dès lors, la mère seule connaît son enfant; c'est elle qui lui donne un nom; or, cette coutume du nom donné par la mère a persisté en Israël en pleine période historique, longtemps après qu'on en eut oublié la cause première. Une autre survivance également significative, c'est, par exemple, l'offense suprême causée à quelqu'un en injuriant sa mère[3]; à l'origine, aucun outrage n'atteint à ce point le sang et la race. La descendance de la mère, de qui vient proprement la race, s'exprime encore avec une netteté particulière dans la filiation des enfants d'héroïnes tribales comme Rachel, Léa, etc. On a trouvé aussi, avec raison sans doute une trace de l'ancien matriarcat dans le fait que la tente paraît avoir d'abord appartenu à la femme. Ainsi la tente dans laquelle Isaac amène Rébecca est celle de sa mère[4]; Sisera va se réfugier sous la tente de Jaël[5]. Chez les Arabes, il arrivait que lorsqu'une femme était lasse d'un homme, elle retournait sa tente, c'est-à-dire en plaçait l'entrée du côté opposé. L'homme, de retour, savait qu'il n'y avait plus de place pour lui[6]. Par suite,

1. Lévit. 17, 4; Deutér. 12, 23.
2. 16, 4, 783.
3. Cf. 1 Sam. 20, 30.
4. Genèse, 24, 67.
5. Juges 4, 17.
6. Cf. l'exemple de Hâtim Tey (Edition de son *Divan*, par Fr. Schultheaz, n°51.

il n'incombait pas à la femme de suivre l'homme, mais à l'homme de suivre la femme[1]. Qui sait si quelque écho de ces temps lointains n'a pas subsisté dans la parole célèbre : l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme[2]. Enfin, la parenté uniquement établie en ligne maternelle explique qu'anciennement des unions d'un beau-fils avec sa belle-mère, ou entre frères et sœurs consanguins ou utérins n'étaient nullement prohibées. Ainsi Sara est la sœur d'Abraham, fille de son père mais non de sa mère, comme le patriarche l'objecte expressément au roi philistin[3], Au temps de David encore, de tels mariages étaient reconnus licites : quand Amon, fils de David, veut faire violence à sa sœur Thamar, celle-ci le renvoie au roi : « Il ne me refusera certainement pas à toi[4] ». Le même point de vue prévalait en reconnaissant comme allant de soi à celui qui montait sur le trône le droit de s'approprier le harem de son père. Quand Absalom agit ainsi sur le conseil du sage Ahitophel[5], il ne fait qu'affirmer de la sorte sa prise de possession de l'héritage paternel; réciproquement, lorsque Adoniya demande pour femme Abisag de Sunem, qui pouvait passer pour avoir été la concubine de David, son frère Salomon est fondé à soupçonner qu'Adoniya veut lui ravir le trône[6]. Ni d'un côté, ni de l'autre, aucune difficulté ne résulte du fait que le fils possède les femmes de son père (à l'exclusion, évidemment, de sa propre mère), car il ne porte aucune atteinte à la parenté du sang qui l'attache à sa propre mère. Plus tard seulement la loi[7], établie sur le terrain du patriarcat, interdira toute union de ce genre. Elle trahit ainsi son origine récente et ne peut pas affaiblir le témoignage des faits qui supposent l'ancien régime matriarcal.

Une dernière observation fournit dans le même or-

1. Cf. Juges 14, 1 ss.; 15, 1. Il s'agit du mariage dit de *çadîka* (cf. Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern*, Göttinger Nachrichten, 1893, p. 470).
2. Genèse 2, 24; cf. la crainte d'Elièzer, Genèse 24, 5.
3. Genèse 20, 12.
4. II Sam. 13, 13.
5. II Sam. 16, 21.
6. I Rois 2, 16 ss.
7. Lévit. 18, 9; 20, 17; Deutéron. 27, 22; voir aussi Ezéch. 22, 10 s.

dre d'idées un témoignage qu'il n'y a pas lieu de négliger[1]. Il se peut que l'expression hébraïque *michpakha*, désignant le clan, dérive de *chiphkha*, mot par lequel l'Ancien Testament nomme l'esclave femme et parfois la concubine; ce même terme peut avoir désigné la femme, l'épouse, sous le régime du matriarcat[2]. Or la *michpakha* semble avoir été le groupe social, l'unité fondamentale aux temps nomades. Elle mène une vie communiste[3], et se fonde elle-même sur la consanguinité. La notion en est plus large que celle de la famille au sens actuel; celle-ci serait trop restreinte en présence des dangers de la vie dans le désert, et ne saurait leur opposer une capacité de résistance suffisante. D'autre part, la *michpakha*, le clan, est moins étendu que la tribu, qui groupe une pluralité de familles. Il est plus exact d'y voir une famille agrandie, une unité dont la cohésion vient du sentiment de la parenté naturelle[4], mais qui comprend aussi des éléments admis artificiellement dans l'association fondée sur le sang[5], car on ne peut alors concevoir d'autre communion que celle de la famille[6]. Par suite lorsque aucun lien n'est donné par la nature : parenté du sang ou du lait, on procède quand il le faut à l'admission de quelqu'un dans le groupe, ou on le reconnaît comme membre du clan, et bénéficiant de sa protection, au moyen de pratiques spéciales. On connaît par une infinité d'exemples le cas de fraternité de sang obtenue par l'échange du sang entre les contractants s'ouvrant les veines à cet effet. Ce mode d'alliance par

1. Un argument présenté par Wellhausen (*Göttinger Nachrichten*, 1893, p. 446 ss.) ne serait pas favorable à l'hypothèse du matriarcat : la langue n'a pas d'expressions spéciales pour les parentés en ligne maternelle, mais seulement des périphrases, à la différence des agnats, parents en ligne paternelle. Cependant on relève les mots : *hal*, oncle du côté de la mère, et *akh*, au sens de compagnon de groupe familial ou de race. Cf. Paton, *The early Religion of Israel*, 1910, p. 7.

2. C'est une hypothèse de Schwally. Cf. Lods, *La croyance à la vie future*, 2, 1906, p. 33.

3. Cf. encore Genèse 12, 4; 42, 37; 45, 10, 19; 46, 5.

4. Les limites naturelles de ce sentiment sont données par celles du souvenir humain des aïeux, qui remonte à peu près, d'après l'observation de Lamprecht, jusqu'à la cinquième génération. (Procksch, *Ueber die Blutrache bei den vorislamitischen Arabern*, Leipzig, 1899, p. 24). Pour la représentation de ces cinq degrés (les *khomse* des Arabes actuels, Burckhardt, *Beduine*, p. 121, anglais, p. 150), cf. dans l'Ancien Testament Exode 20, 5; 34, 7; Deutéron. 5, 9; II Rois 10, 30.

5. Cf. le *khag* des Arabes, *khay* I Sam. 18, 18, et en hébreu : *'am*, quoique cette expression paraisse supposer le système patriarcal.

6. Doughty, 2, p. 41.

le sang a cours encore dans quelques territoires arabes[1] et au Liban. Les ancêtres des Israélites l'ont-il pratiqué ? Cela pourrait se conclure de l'expression constante : « couper, trancher une alliance ». En Arabie comme en Egypte, des cas intéressants sont attestés, où l'admission d'étrangers mêmes adultes dans une nouvelle famille s'effectue par un allaitement fictif ou symbolique[2]. Nous ne savons pas si les anciens Israélites ont pratiqué rien d'analogue. Chez les Arabes, la communion alimentaire suffit en général au moins pour établir une alliance protectrice; un indice de date assez récente dans l'Ancien Testament peut montrer que cette coutume a dû exister aussi chez l'Israël nomade : en s'alliant aux gens de Gabaon, les Israélites consomment des aliments que leurs nouveaux alliés avaient apportés[3]. Cet usage fort répandu[4] repose sur l'idée que la communion alimentaire fonde une sorte de communion de vie. Cela va si loin chez les Arabes que, par exemple, Zaïd-al-Khaïl se refuse à tuer un voleur qui, le soir précédent, a bu dans l'écuelle de lait dérobée à son père[5].

Ici s'ouvre devant nous le vaste domaine de l'hospitalité, qui fait par excellence la fierté et l'honneur du Bédouin. L'entrée d'un étranger sous la tente et le repas qu'il y prend le placent *ipso facto* sous l'absolue protection du propriétaire de cette tente. Il suffit déjà qu'il ait touché le pieu de la tente pour rendre sa personne inviolable à tous les membres du clan, jusqu'à l'instant où lui-même renoncera à cette protection. Les sentences élogieuses que l'antique poésie arabe consacre à chanter la gloire de l'hospitalité nomade, et le mépris qu'elles déversent sur quiconque en a rompu les liens, émanent de sentiments et d'idées que nous sommes fondés à transposer tels quels aux Israélites du temps nomade. A ce point de vue, c'était pour les Bédouins un défi éhonté de toute la coutume et du droit lui-même que

1. Trumbull, *The bload covenant*, New-York, 1885, p. 5 s.
2. Globus 63 (1893), p. 50 s.
3. Josué 9, 14.
4. Pour son étendue, cf., par exemple, Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, s. v. *Brotherhood (artificial)* § 18 s.; vol. 2, 861 s.
5. *Aghani* 16, 51.

l'acte de Jaël accueillant Sisera dans sa tente, l'abreuvant, l'endormant dans une sécurité trompeuse, pour ensuite le mettre à mort[1].

D'autre part, il est évident que l'hospitalité accordée à l'étranger ne peut pas durer éternellement. Un vieux proverbe anglo-saxon, contenu dans la loi d'Edouard, dit : « Twa night gest, thrid night agen », deux nuits, hôte; la troisième, libre. La même inspiration se retrouve partout. Les mœurs arabes font durer le privilège de l'hôte trois jours et quatre heures. S'il reste plus longtemps, ce n'est plus à titre gratuit; il doit participer aux soins du ménage. Il a dû en être à peu près de même dans les premiers temps d'Israël. En tout cas, on voit ainsi comment du rapport de protection on peut aboutir, pour l'étranger, à un rapport de dépendance. Et ce qui, dans les cas supposés, s'applique d'abord à l'individu cherchant la protection d'un membre d'un clan étranger, et s'affiliant ainsi à ce clan, lui-même, se répète pour un clan entier ou débris de clan qui ne peut plus garder son indépendance et qui, pour assurer son maintien, s'applique à se rattacher à un groupement plus fort. Les tribus trouvèrent là un important moyen de s'accroître (comme aussi en s'incorporant des esclaves affranchis) : on voit donc qu'elles avaient des cadres très souples. Cela se constate nettement aussi dans la mobilité de leurs généalogies, où vient se condenser toute leur histoire : un clan, hier petit, est maintenant considérable, ou inversement. Cela s'exprime ainsi dans le tableau généalogique : il est maintenant l'aîné (le plus grand, dit l'hébreu), frère ou fils; précédemment il était le cadet (le plus petit).

Les protégés, ainsi progressivement incorporés au clan sous sa dépendance, sont d'abord tout autres que les esclaves. Ce qui les en distingue, c'est qu'ils dépendent de leurs protecteurs en vertu d'un véritable contrat qu'ils gardent la faculté d'annuler en tout temps, tandis que les esclaves sont absolument la propriété de leurs maîtres. En cette qualité, les esclaves appartiennent au clan.

1. Juges 4, 17 ss.; 5, 24 ss.

Là réside la démarcation : propriété du clan, — simple contrat résiliable. L'*outsider* a un sort désespéré. La crainte qu'éprouve Caïn d'être chassé de son champ[1], c'est-à-dire contraint de quitter le pays cultivable, laisse soupçonner ce qui l'attend dans le désert. Vagabond fugitif, il va y errer; si quelqu'un le rencontre, il sera tué. L'exclu, celui qui a négligé ou dédaigné de s'affilier à un clan, est traqué comme une bête sauvage, voué au hasard des rencontres et au coup fatal. Cela résulte de la nature des choses. Le Bédouin qui attaque n'agit pas par férocité mais par nécessité. Le désert, qui ne nourrit pas assez ses enfants, le réduit au vol et à l'effusion du sang[2]. La seule protection de droit que connaît l'habitant du désert manque à celui qui est resté étranger à tout clan : il n'a personne qui vengera son sang; or, la vengeance du sang est la loi suprême du désert[3]. Lorsque le sang d'un homme a été versé, les membres de son clan ont le devoir irrémissible de le venger en tuant son meurtrier ou, si l'on ne peut l'atteindre, quelqu'un de son clan; le sang doit couler pour le sang. A quel point la passion peut s'exalter sur ce thème, cela éclate dans le chant dit de Lèmekh, « écho du lointain passé d'Israël, pur chant du désert[4] » :

« Pour une blessure, j'ai tué un homme
et un enfant, pour une meurtrissure.
Si Caïn doit être vengé sept fois,
Lèmekh le sera soixante-dix-sept fois ».

On se souvient aussitôt de parallèles arabes. Apprenant la mort de son père, Imrououlkaïs fait vœu de s'abstenir de vin et du commerce des femmes jusqu'à ce qu'il ait tué cent benou Asad et leur ait coupé cent boucles frontales. Chanfara jure aussi de tuer cent hommes de la tribu ennemie. Amr, fils de Hind, roi de Hira, pour son fils tué par mégarde, brûle cent hommes[5]. En soi, la vengeance du sang n'exigeait pas qu'on dépassât le nombre de ceux que l'on vengeait, et il était de règle qu'en l'ac-

1. Genèse, 4, 14.
2. Nöldeke, *Zeitschr. f. Deutsch.-Morgenländ. Gesellschaft*, 40, p. 175.
3. Sur la vengeance du sang en Israël, voir la monographie de Merz, *Die Blutrache bei den Israeliten*, 1916.
4. Genèse 4, 23 s.; voir le commentaire de Gunkel.
5. Jacob, *ouv. cité*, p. 145.

complissant, l'affaire était liquidée; elle-même ne provoquait pas une nouvelle vengeance, ce qui eût entraîné une chaîne sans fin. Mais comment la haine et la soif de vengeance se fussent-elles accommodées de chiffres? De là vient sans doute qu'avec le temps on fixa à la vengeance du sang d'étroites limites. Aujourd'hui, elle ne frappe une famille que jusqu'à la cinquième génération. Une autre restriction, qui certainement remonte déjà loin, consista à admettre du meurtrier et des siens une rançon, plus tard évaluée à une somme à peu près fixe. Ce furent d'abord, semble-t-il, des bestiaux. Mais il ne passait pas toujours pour honorable de se contenter de la rançon. Le plus précieux restait le sang : on ne connaît rien qui le surpasse en noblesse.

Si les Bédouins sont bien des aristocrates quant au sang, par contre leur organisation tribale ressortit à la démocratie. A la tête du clan sont placés l'homme ou les hommes qui jouissent de la plus grande considération. Ils la doivent à la pureté de leur extraction toujours au point de vue du sang, mais aussi à la richesse, et leurs qualités personnelles : sagesse distinguée, acuité de jugement, expérience, n'entrent pas moins en ligne de compte. Mais les hommes ainsi sélectionnés n'accèdent pas au despotisme. Ils sont les personnalités morales respectées; on les suit aussi longtemps qu'on le veut, c'est-à-dire tant qu'ils savent maintenir leur autorité morale. Ils n'ont pas le droit de commander aux leurs, ni de les contraindre à faire quoi que ce soit. En définitive, chacun est son propre maître. Comme autorité suprême du clan, le chef n'agit que pour autant qu'il se trouve d'accord avec la volonté collective, dont il doit s'informer exactement dans toutes les circonstances importantes. C'est sur cet accord que repose proprement le maintien même de la collectivité. Ainsi dans une vieille poésie bédouine d'Arabie, dirigeants et dirigés apparaissent sous l'image des mâts et piquets de la tente :

Un peuple qui manque de chefs succombera fatalement,
Et les chefs manquent où le peuple règne.
Une tente ne se dresse qu'avec des mâts,
Et les mâts font défaut s'il n'y a pas de piquets.
Là où mâts et piquets s'unissent correctement,
Là seulement ce qu'on plante se dresse, achevé[1].

L'organisation du clan a donc pour principe l'égale discipline de tous ses éléments. On a dit avec raison[2] que dans la bouche d'un Arabe païen loyalisme ne signifie pas soumission vulgaire à l'autorité, mais fidèle dévouement envers les siens, ses pareils. Il en fut de même chez les ancêtres d'Israël; on doit se le rappeler pour comprendre pourquoi la royauté a été dès l'abord si peu sympathique aux anciens Israélites que, comme l'expose la fable de Jotham[3], un honnête homme ne l'accepte pas. Avant tout, que l'on évoque la description du despotisme de la royauté, opposée par Samuel au peuple qui demande un roi; il leur représente comment celui-ci contraindra leurs fils et leurs filles à toute sorte de prestations et ainsi de suite[4]. C'est l'exact contraire de l'idéal que le Bédouin se fait de l'autorité d'un chef. D'ailleurs, cet idéal implique déjà une organisation morale très précise, quoique le droit écrit n'existe pas. On est parfaitement fondé à parler du droit chez les Bédouins, quand bien même ils ne reconnaissent aucune juridiction. L'autorité suprême du juge qu'ils peuvent invoquer est également toute morale. Ce n'est apparemment pas par hasard que l'introduction d'une organisation judiciaire par Moïse est présentée comme résultant des conseils du chef sacerdotal d'une tribu nomade[5].

La vie du Bédouin est instable. Il ressemble à l'âne sauvage[6]; ce que signifie cette comparaison est magnifiquement décrit dans le livre de Job[7] :

Qui a lâché l'onagre en liberté,
Qui a rompu les liens de l'âne sauvage?

1. *Al-Afwah al-Awdî*, dans Nöldeke, *Delectus*, p. 4, II, 8-10, cité par Nicholson, *A literary History of the Arabs*, 1907, p. 83.
2. Nicholson, *ibidem*.
3. Juges 9, 7 ss.
4. I Sam. 8, 11 s.
5. Exode 18, 13 ss.
6. Genèse 16, 12.
7. Job 39, 5-8.

J'ai fait du désert son habitacle
Et des steppes salés sa demeure.
Il se rit du tumulte de la ville;
Il n'entend pas les cris du conducteur.
Il parcourt[1] la montagne pour y trouver sa pâture
Et recherche tout ce qui est vert.

Il est significatif de voir persister par la suite l'image favorite de la vie représentée comme un chemin, où l'on marche continuellement dans les deux sens. Tel est le point de vue du nomade qui jamais ne se fixe où que ce soit. Cependant, il ne faudrait pas exagérer l'idée de sa libre itinérance. Ces expéditions errantes gravitent, en règle générale, autour de points déterminés : prairies, pâturages, dont la position dépend à son tour de la présence de l'eau, de sorte que la possession d'une source est le trésor le plus précieux que recherche le nomade. En découvre-t-il une, il la célèbre poétiquement[2] :

Monte, puits ! Acclamez-le !
Puits que des princes ont creusé,
Que les grands du peuple ont ouvert,
Avec le sceptre, avec leurs bâtons
Don du désert[3] !

C'est ainsi que, d'après une biographie de saint Nil, qui était tombé prisonnier aux mains d'une tribu de Bédouins campés dans la presqu'île du Sinaï, les anciens Arabes avaient coutume de célébrer par des chants la découverte d'une source[4]. Les récits connus de l'obstruction des puits, comme en offre l'histoire des patriarches[5], montrent combien par ce moyen on se rendait la vie pénible. Aujourd'hui encore les Arabes bouchent les puits sur la route des pèlerins, lorsque ceux-ci se refusent de leur payer les péages réclamés[6].

Le manque d'eau et par suite de fourrage, peut-être aussi les attaques de rivaux, pouvaient déterminer les bandes nomades à chercher de nouveaux emplacements

1. Lire *yalour* pour *yetour*.
2. Nombres 21, 17 s.
3. Le dernier vers est reconstitué; cf. Budde, *Preussischen Jahrbücher* 82 (1895), p. 491 ss.
4. Brockelmann, *Geschichte der arabischen-Literatur*, 1901, p. 11. Une analogie moderne : *Zeitschr. f. Deutsch-Morgenländ. Gesellschaft*, 61 (1907), p. 232.
5. Genèse 26, 15, 18.
6. Voir aussi Euting, *Tagbuch einer Reise in Inner-Arabien* 1, 1896, p. 92 s.

propices au pâturage. Ainsi s'explique le fait, plusieurs fois attesté, de nomades sémites poussés par la famine à solliciter leur entrée en Egypte. Des fonctionnaires égyptiens écrivent au roi Sethos II (au milieu du XIIIe siècle) : « Nous avons laissé passer des clans bédouins d'Edom, par la forteresse de Merneptah, de Tku[1] dans la direction des étangs de Merneptah, pour qu'ils puissent se nourrir, eux et leur bétail, dans la grande prairie du Pharaon, le beau soleil de tous les pays ». Après une grande lacune suivent les autres noms des tribus qui traversèrent la forteresse de Merneptah[2]. Les limites des places accordées aux nomades étaient strictement fixées, et les fonctionnaires égyptiens étaient chargés de veiller à ce que ces réfugiés ne dépassent pas le territoire qui leur était ainsi assigné. Si la pression égyptienne leur devenait trop lourde, si des travaux pour eux inaccoutumés leur étaient imposés[3], aucune barrière ne les retenait plus.

L'élevage du bétail constitue l'occupation essentielle du nomade. La monture et la bête de somme dans le désert est le chameau. Ce qu'est cet animal pour le nomade, rien n'en peut mieux donner l'idée que la place qu'il tient dans la poésie arabe. Le chameau n'a pas une moindre valeur pour les Hébreux. Un narrateur des traditions abrahamiques raconte que le serviteur du patriarche reconnaît l'épouse que Dieu destine à Isaac en la personne d'une jeune fille qui tient à prendre soin de ses chameaux[4]. Les nomades d'alors ne semblent pas avoir encore possédé des chevaux[5]. Les animaux dont il fait l'élevage proprement dit sont les brebis et les chèvres. Le nomade est avant tout pasteur de brebis. C'est jusqu'à cet ancien temps que peut remonter l'origine d'une image, fort répandue plus tard : berger et brebis désignant les chefs civils et spirituels et leurs subordonnés. Quant aux chèvres, la plupart sont noires. C'est leur toison qui fournit aux femmes bédouines la toile de tente. Le Cantique des

1. Peut-être Soukkot, premier campement des Israélites pendant l'exode : Exode 12, 37; Nombres 33, 5 s.
2. Spiegelberg, *Der Aufenthalt Israels in Ägypten*, 1904, p. 24.
3. Cf. Exode 1, 11 ss.
4. Genèse 24, 14.
5. Par exemple, il n'y a pas de chevaux dans l'énumération des biens possédés par Abraham (Genèse 12, 16). Ânes et ânesses, gros et petit bétail, marquent un état semi-nomade.

Cantiques comparera le teint bronzé par le soleil de son héroïne, la Sulamite, à la couleur des tentes de Kédar[1]. Le travail manuel, même de première nécessité, incombait aux femmes, sinon aux esclaves et aux étrangers. En tout cas il était méprisé. Caïn signifiant le forgeron, il n'est pas impossible que le clan de Caïn ou des Kéniens ait été une corporation de forgerons nomades[2]. On peut rappeler à ce propos que Jaël, femme d'un Kénien, se sert d'un marteau ou d'un outil de ce genre pour tuer Sisera[3]. Il existe encore une de ces corporations dans les déserts de Syrie et en Arabie[4]. C'est eux sans doute qui fabriquaient des objets indispensables, comme les poêles en fer. Les armes auront été, en partie, importées des pays à population sédentaire; quant aux plus usuelles, arcs et flèches[5], chacun pouvait se les confectionner. Parmi les métiers manuels, il y a lieu de penser au travail du cuir fourni par les animaux qu'on élevait. Un morceau de cuir taillé en rond et étendu fournit une table sous sa forme primitive[6]. A l'aide d'un cordon enfilé dans des anneaux, les Bédouins faisaient des sacs de cuir, qu'ils attachaient à la selle de leurs chameaux. Pour contenir de l'eau[7] ou des grains, ils se servaient d'outres en peaux de bêtes[8]. Si le même mot hébreu[9] désigne l'outre et la cruche, il n'est pas douteux que le premier sens soit le plus ancien; c'est le nomade qui emploie les outres, le vase de terre plus ou moins fragile n'apparaît qu'avec la vie sédentaire. Certains récipients peuvent être faits de fruits creusés; d'autres étaient en bois. Les meules à bras étaient naturellement en pierre. «Moudre» est une métaphore usuelle dans la langue des Bédouins, pour désigner un combat, alors que les cultivateurs parlent à ce propos de « battre en grange[10] ».

Peut-on parler d'un ameublement de la tente? Comme siège, on y disposait les cacolets des chameaux[11]; habi-

1. 1, 5. Kédar est un clan nomade du désert syro-arabe, qui campait dans la direction de Babylone.
2. Gunkel, *Genesiskommentar*[3], p. 48.
3. Juges 4, 21; 5, 26.
4. Stade, *Zeitschr. f. Alttestamentl. Wissenschaft*, 14 (1894), p. 255.
5. Genèse 21, 20; Esaïe 21, 17.
6. *Choulkhan*, table vient de la racine *chalakh*, dépouiller.
7. Cf. Genèse, 21, 14, 19.
8. « Cou » et « ventre » de l'outre comme de la cruche doivent à l'origine être compris littéralement.
9. *Nébel*.
10. Cf. Jacob, *ouv. cité*, p. 128.
11. Genèse, 31, 34.

tuellement on s'accroupissait ou s'étendait sur des nattes de paille ou des tapis. A l'inventaire de la tente appartient encore une lampe, pour suppléer au manque de lumière. Dire que la lampe de quelqu'un s'éteint, c'est exprimer proverbialement, dans l'Ancien Testament, l'extinction d'une famille[1]. Les Bédouins actuels disent que quelqu'un dort dans les ténèbres quand il est réduit à la mendicité au point de n'avoir plus de quoi s'acheter de l'huile.

De la tente elle-même nous n'avons aucune description ancienne. Là ou jamais il est permis d'en juger par les modèles actuels. On peut comparer la tente à une coque de navire retournée, mais en général de forme plus ronde qu'allongée; aussi la voûte céleste peut-être être appelée une tente[2]. Les pieux sont enfoncés dans le sol; des cordes solidement tendues maintiennent rigide la toile de tente, qui repose sur un certain nombre de piquets. L'ouverture est en avant. La hauteur de la tente ne dépasse guère la taille d'un homme. La surface couverte est variable. Elle se divise en général en deux parties, l'une pour les hommes, l'autre pour les femmes. Les gens les plus riches peuvent avoir une tente spéciale pour les femmes[3]. On dispose volontiers l'ensemble des tentes en chaînons ou en cercle, autant que possible sous la protection naturelle de quelque haie d'épines par exemple.

Les Israélites avaient gardé des temps nomades une habitude tellement invétérée d'habiter sous la tente, que longtemps encore après que les maisons s'y furent substituées, persistèrent des expressions anciennes comme : « aller à ses tentes », rentrer chez soi; « arracher les pieux de la tente», partir; le poète auteur du livre de Job peut même comparer le corps humain à une tente, quand il appelle la mort le déchirement des cordages de la tente[4].

Les peaux des animaux des troupeaux fournissent aux nomades leurs vêtements. Le plus ancien, comme par-

1. Jérémie 35, 10; II Sam. 21, 17.
2. Esaïe 40, 22.
3. Pour les tentes des femmes, cf. aussi ci-dessus, p. 118.
4. 4, 21. Mais au lieu de *vitram*, il faut peut-être lire : *yethedam*, le pieu de leur tente.

tout, est le pagne couvrant les hanches ou les reins[1]. Plus tard l'habillement comprend en principe un pagne devenu le vêtement de dessous et un manteau[2]. Comme très souvent, l'ancien vêtement de peau s'est conservé longtemps pour certaines circonstances de la vie cultuelle : tel est le « sac », tissu grossier de crin attaché autour des hanches, que porta encore le prophète Esaïe[3], et servant aussi de costume de deuil (depuis l'époque du culte des morts?); tel est aussi le manteau de peau des prophètes, porté encore à l'époque du Nouveau Testament[4].

Dès la plus haute antiquité, pour se protéger contre le soleil brûlant, on se couvrit la tête d'un turban; il était moins indispensable de porter des chaussures. Par contre on fit d'autant plus usage de parures qu'elles passaient pour des amulettes[5]; les animaux eux-mêmes en avaient besoin. L'épisode du veau d'or implique que pendant l'exode elles abondaient[6].

En ce qui concerne l'alimentation, les Bédouins consomment surtout le lait de brebis, de chèvre ou de chamelle. On le conservait dans des peaux de boucs. Il y prend, étant donné le climat torride, un goût rapidement sur, ce qui en fait une boisson spécialement désaltérante. Aussi est-ce du lait qu'on offre en premier lieu à l'hôte qui a soif[7]. On obtient le beurre en secouant le lait dans sa peau de bouc[8]. Nous ne savons si les Israélites nomades préparaient déjà le fromage. D'autre part, le Bédouin dispose toujours de la viande de ses troupeaux. Mais il ne la consomme pas habituellement; au contraire, il ne tue pas volontiers ses bêtes[9], sinon pour des circonstances solennelles; aussi bien ne peut-il pas en tuer sans offrir un sacrifice; un seul et même mot désigne ces deux actions. D'une manière générale, l'alimentation du Bédouin dépend des possibilités du sol

1. Cf. Genèse 3, 7.
2. Cf. ci-après, 2e partie, chap. 1, V.
3. Esaïe 20, 2.
4. II Rois 1, 8; Zachar. 13, 4; Marc, 1, 6; Héb. 11, 37.
5. Cf. ci-dessus, p. 74 s.
6. Exode 32.
7. Juges 4, 19; 5, 25.
8. Voir encore la comparaison énergique de Prov. 30, 33.
9. Cf. F. B. Jevons, *An Introduction to the History of Religion*, 1896, p. 116, 157.

où il séjourne. Il peut arriver qu'il trouve certains fruits, des dattes par exemple; certaines tribus ne consomment presque pas autre chose que du lait et des dattes[1]. Si l'on dispose de sauterelles, on ne les dédaigne pas, rôties, cuites à l'eau, roulées dans la farine ou grillées. Mais la farine suppose le grain, et par suite un pays cultivé ou au moins ses approches. A la rigueur, le Bédouin se passe des produits de la culture. Plus souvent il se les procure, soit par transaction, soit de vive force. Par transaction régulière, lorsqu'il amène ses caravanes jusqu'aux frontières du terrain cultivé ou perçoit de ceux qui y passent un péage pour leur accorder une marche paisible, ou lorsqu'il se fait payer des redevances par les cultivateurs pour la protection qu'il leur assure contre les incursions d'autres Bédouins. Mais c'est plus fréquemment que lui-même se livre à ces incursions; car le type accompli du Bédouin, il convient de le voir en ces Madianites dont les bandes déferlaient sur le pays cultivé et en ravageaient tous les fruits, de telle sorte que le paysan, pour mettre son blé à l'abri des envahisseurs brutaux, le battait sommairement au bâton dans un pressoir clos, au lieu d'employer une aire en plein vent[2]. Ce que l'on apprend à cet égard des razzias de Bédouins au temps des Juges se répète à travers les siècles; c'est l'antique conflit entre le désert et le pays cultivé, qui passe à l'état d'un principe.

L'aspiration à la vie civilisée peut se faire sentir, impérieuse, à des tribus entières, tandis que d'autres n'y voient jamais que la spoliation de leur liberté de nomades. Ainsi se répète ce qu'on peut observer chaque jour dans la vie individuelle : l'un ne connaît qu'un but : sortir de sa condition pour s'élever plus haut; l'autre ne songe pas à jamais y renoncer. L'attrait du pays civilisé est susceptible de faire battre plus vite même le cœur d'un Bédouin : ceci se reflète expressément dans le récit de l'envoi des messagers qui rapportent, comme autant de

1. Jacob, *ouv. cité*, p. 88. 2. Juges, 6, 4, 11.

trophées de leur reconnaissance du pays, raisins, grenades et figues[1].

En ce qui concerne les capacités intellectuelles des Bédouins, on les exagérait démesurément lorsqu'on attribuait en bloc le Pentateuque à l'époque où Israël vécut dans le désert. La critique littéraire a beaucoup contribué à dissiper cette surestimation. Mais récemment, sous l'influence des théories panbabylonistes, une tendance se fit jour qui, de nouveau, attribuait aux Israélites nomades un intellectualisme certainement injustifié. On parlait d'une « science » astrale de l'ancien Orient; ce nom seul suffit à montrer qu'elle n'a rien de commun avec la culture des nomades, riche sans doute quant aux dons de l'imagination, mais toute irréfléchie. L'imagination des Sémites nomades, un coup d'œil sur l'ancienne poésie arabe interdit d'en douter. Malheureusement, de celle des Hébreux au désert il ne reste que des débris. Nous avons cité le chant de Lémekh[2] et celui du puits[2]. Si l'on y ajoute la bénédiction de Miriam[3] et quelques fragments d'autres poésies guerrières[4], ces restes presque insignifiants permettent toutefois de pressentir que cette création poétique avait atteint une hauteur déjà appréciable. C'étaient des chants oralement transmis, répétés par des chanteurs[5], recueillis par le peuple, conservés de père en fils[6]. On peut aussi admettre qu'il y eut des conteurs de profession, encore que l'Ancien Testament n'en dise rien de précis. L'écriture ne fut pas employée par les Bédouins, au moins littérairement[7]. Mais leurs aptitudes à cultiver la musique sont encore établies par l'ancienne tradition de la Genèse, qui partage l'humanité en : possesseurs de troupeaux, musiciens et forgerons[8]. Les musiciens, qui jouent de la flûte et de la cithare, ont incontestablement la préséance par rapport aux gens qui martèlent le fer et l'airain; comme les habitants des ten-

1. Nombres 13, 23.
2. Voir ci-dessus, p. 137, 140.
3. Exode 15, 21.
4. Nombres 2 , 14 s.; 27 ss. (Ce dernier pourrait dater seulement d'après les temps nomades ?).
5. Cf. Nombres 21, 27.
6. Cf. Exode 13, 14 s.; Deutéron. 6, 20 ss.
7. Quand parut Mahomet, il y avait d'après Beladhori dix-sept hommes sachant écrire, et moins encore de femmes (Jacob, *ouv. cité*, p. 163).
8. 84,20 s esènes.G

tes et possesseurs de bétail, ils descendent de la première femme de l'ancêtre.

L'incertitude domine la question de la religion d'Israël avant son entrée en Palestine. Ce qu'on sait, c'est qu'il y pénétra comme troupes de Yahvé, et il est très possible que Yahvé Sebaot (Yahvé des armées) ait d'abord désigné leur dieu comme marchant à la tête de leurs bandes guerrières[1]. Mais si Yahvé devint définitivement le dieu d'Israël, ce fut seulement l'œuvre de Moïse, et cela coïncide avec la « sortie d'Egypte », qui introduisit les Israélites jusqu'aux frontières du pays palestinien. Ce qu'ils y apportèrent de leur état nomade, ce fut, outre la croyance à Yahvé et s'y combinant plus ou moins, un héritage religieux provenant d'un passé plus ancien et même très antique, dont le contenu exact n'est pas si facile à préciser. En tout cas, il convient, ici encore, de partir du fait que l'unité sociale aux temps nomades fut le clan. Par suite, le clan a été la collectivité cultuelle originelle; il a même conservé ce caractère longtemps encore après le passage à la vie sédentaire[2]. La divinité à laquelle ce culte s'adressait était, naturellement, en relation spéciale avec le clan, et l'on pouvait faire remonter ce rapport à une révélation du dieu accordée à l'ancêtre, homme ou femme, fondateur du clan. De la sorte, l'idée de consanguinité a pénétré jusque dans la religion; il y a consanguinité entre la divinité et le clan qui l'adore[3], et les sacrifices, pour la plupart sanglants et dont le dieu et les hommes reçoivent chacun leur part[4], apparaissent comme le moyen principal de créer entre eux le lien du sang, ou de le resserrer lorsqu'il a pu se relâcher.

On est allé plus loin; on a voulu voir la divinité elle-même dans l'animal sacrifié. Ce serait primitivement un animal totem, et les ancêtres d'Israël auraient passé par

1. « Armées » pourrait aussi désigner les anges, ou les astres, ou des puissances cosmiques. Mais quand une armée de Yahvé ainsi constituée apparaît, elle est nommée au singulier, *saba*. (Ps. 103, 21; 148, 2, texte rectifié). *Sebaot* ne s'emploie que pour des armées humaines (exemple : I Sam. 17, 45) et spécialement pour celles qui sortirent d'Egypte (Exode, 7, 4; 12, 41).

2. Cf. I Sam. 20. 6.

3. Voir par exemple des noms comme Abihou, Amminadab, Exode 6, 23 et ci-dessus, p. 68.

4. Spécialement instructive est la cérémonie décrite dans Exode 24, 6 ss.

l'étape du totémisme[1]. L'un des caractères essentiels du totémisme consiste dans l'interdiction de manger l'animal totem (sauf dans les repas cérémoniels) et dans l'attribution au clan du nom de cet animal. L'Ancien Testament paraît offrir des indications en ce double sens. Les interdictions de consommer certains animaux s'y trouvent systématisées par le travail postérieur du clergé[2]. Beaucoup de noms de personnes sont des noms d'animaux. Exemples : Caleb, le chien; Rachel, la brebis; Léa, la vache sauvage; Egla[3], le veau; Béker et Gemalli[4], le chameau; Khazir[5], le sanglier; Choual[6], le renard; Layich[7], le lion; Siméon, un hybride du loup et de l'hyène; Zibya[8], la gazelle; Houlda[9], le furet; Noun[10], le poisson; Ayya[11], l'autour; Yona, Jonas, la colombe; Khagab et Khagaba[12], la sauterelle; Débora, l'abeille, etc. Sans doute ce sont d'abord des noms individuels, mais il n'est pas impossible d'y voir aussi des noms de clans, car il est certain que des clans ont porté le nom de leur ancêtre réel ou d'un chef resté fameux[13]. Par exemple, Caleb et Siméon sont attestés comme noms de clans. Cependant, comme tous ces noms s'appliquent d'abord à des individus, leur interprétation totémique n'est jamais la seule possible. Qu'y a-t-il de surprenant si le Bédouin qui vit en liberté donne parfois à ses enfants le nom d'un animal ou d'un oiseau? Jean Louis Burckhardt[14] raconte que lorsque, par hasard, un chien se trouvait à proximité du lieu où un petit Arabe venait au monde, on appelait ce nouveau-né Kelab (Caleb). C'est très facilement que le choix du nom peut ainsi résulter de circonstances toutes fortuites; l'Ancien Testament l'atteste pour sa part, par exemple avec des étymologies populaires, par jeux de mots. Ou encore, le nom d'animal paraît exprimer le

1. Voir notamment Robertson Smith, *Die Religion der Semiten* (allemand, 1899).
2. Lévit. 11. Deutéron. 14.
3. II Sam. 3, 5.
4. Genèse 46, 21; Nombres, 26, 35; 13, 12.
5. I Chron. 24, 15; Néhém. 10, 21.
6. I Chron. 7, 36; cf. I Sam. 13, 17.
7. I Sam. 25, 44; II Sam. 3, 15.
8. II Rois 12, 2.
9. II Rois 22, 14.
10. Exode 33, 11 etc.
11. Genèse 36, 24; II Sam. 3, 7.
12. Esdras 2, 46; 2, 45.
13. Nöldeke, *Zeitschr. f. Deutsch.-Morgenländ-Gesellschaft*, 40 (1886), p. 158 s.
14. Ouv. cité, p. 97 (p. 78 de la traduction).

mieux certaines qualités que l'on observe chez l'enfant, ou qu'on lui souhaite d'acquérir. Ainsi, chez les Arabes, un enfant pouvait être appelé Qird, singe, à cause de la facilité avec laquelle il imitait tout ce qu'il voyait[1]. Des analogies arabes nous enseignent en outre que cette sorte de noms peut provenir de croyances magiques; les anciens Arabes donnaient avec prédilection à leurs enfants le nom d'animaux répugnants, ou de plantes épineuses ou amères, pour éviter que personne les attaquât[2], car on statue anciennement la dépendance la plus étroite entre le nom et la personne qui le porte. On peut interpréter de même les noms israélites Paroch[3], la puce; Chaphan[4], la marmotte; Thola[5], le ver; Koz[6], l'épine. Il est donc prudent de ne point conclure de l'existence de ces noms d'animaux (et de plantes) en Israël à la certitude d'un totémisme ancien. On peut en dire autant des interdictions alimentaires de l'Ancien Testament, car, quoiqu'elles aient un motif cultuel, elles peuvent protester aussi bien contre toute autre forme du culte des animaux que contre le totémisme[7].

Une forme au moins de ce culte des animaux est attestée assez nettement pour l'époque de l'Israël nomade, mais elle n'a rien de commun avec le totémisme : jusque vers la fin du VIIIe siècle, on offrit de l'encens dans le temple de Jérusalem à un serpent d'airain, dont l'histoire remonte au temps du désert[8].

Tout bien considéré, la croyance de l'ancien Israël à la consanguinité entre la divinité et l'homme ne peut donc être déduite d'un totémisme antique qui reste tout conjectural. Plus plausible pourrait être l'assimilation des divinités du clan à ses ancêtres humains divinisés. En effet, toute une série d'usages funéraires peuvent remonter à un culte des morts; ces usages, parfois incompris, parfois revêtus d'interprétations nouvelles, ont subsisté longtemps encore à l'époque historique. Mais il faut se

1. Cf. E. König, *Geschichte der alttestamentl. Religion*. 1912, p. 62.
2. Wellhausen, *Reste*, p. 200.
3. Esdras 2, 8.
4. II Rois 22, 3, 12.
5. Genèse 46, 13; Juges 10, 1.
6. I Chron. 4, 8; Esdras 2, 61.
7. Voir ci-dessus, p. 113.
8. II Rois 18, 4 ; Nombres 21, 8-s.

garder de leur assigner à tous formellement ou uniquement un sens cultuel[1]. Si l'on retire ses sandales en présence d'un mort[2] (à l'époque biblique les porteurs de cadavres juifs sont tenus d'aller nu-pieds)[3], cela rappelle aussitôt l'usage analogue dans tout lieu saint[4]. Les formes cérémonielles étranges de la lamentation funéraire[5] ne s'expliquent que si elle a le caractère authentiquement cultuel. Les incisions que l'on se fait sur diverses parties du corps[6] ne peuvent guère se comprendre autrement que comme un moyen d'attirer sur soi l'attention de l'esprit du défunt, de même que les prêtres de Baal cherchaient à conférer de la sorte[7] un succès puissant à leur invocation de ce dieu. On se rase les cheveux[8]; cela doit être un vestige de l'offrande des cheveux à l'origine, coutume largement répandue dans le culte des morts[9]; on déchire ses vêtements[10], peut-être autrefois les offrait-on au défunt, aussi bien que des aliments. Le repas funéraire, attesté notamment dans le judaïsme tardif[11], rappelle les repas sacrificiels bien connus. En outre, certains tombeaux des anciens Israélites étaient sacrés[12], et l'on allait consulter l'oracle des morts aussi bien que celui d'un dieu. Parmi les stations dans le désert pendant l'exode, celle qui porte le nom Obot, esprits des morts, devait être un lieu saint où l'on invoquait ces esprits[13]. Dans le récit de l'évocation de Samuel par la nécromancienne d'Endor, celui qui apparaît est appelé *elohim*[14], désignation courante de la divinité. Il serait fort invraisemblable que ce nom n'ait été attribué aux esprits des morts qu'à l'époque yahviste, car, pour la religion de Yahvé, les morts sont impurs, avec tout ce qui dépend d'eux. L'emploi du nom de « dieu » à leur propos doit donc être un héritage fort ancien. L'attitude même, toute défavorable, que le

1. Cf. à ce propos, Bertholet, *Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode*², 1914.
2. Cf. Ezéch. 24, 17.
3. S. Krausz, *Talmudische Archäologie*, 2, 1911, p. 64, 481.
4. Exode 3, 5; Josué 5, 15.
5. Zachar. 12, 11 ss.; cf. Amos 5, 16; Jér. 9, 16 s.
6. Jér. 16, 6, etc.
7. I Rois 18, 28.
8. Esaïe 22, 12, etc.
9. Par exemple *Iliade*, 23, 151 ss.
10. II Sam. 1, 11; II Rois 2, 12.
11. Lettre de Jérémie v. 31. Josèphe, *Guerre juive* 2 1, 1.
12. Cf. par exemple Genèse 35, 8,19 s.
13. Nombres 21, 10 s; 33, 43 s.
14. I Sam. 28, 13.

yahvisme prit envers les morts, serait bien la meilleure preuve des honneurs cultuels qu'ils avaient reçus auparavant.

Du culte des morts à celui des ancêtres il n'y a qu'un pas. Partout où l'on adore les ancêtres, il importe essentiellement de perpétuer leur descendance, surtout masculine, apte à célébrer l'adoration qui leur est due. Or on sait combien en Israël cette descendance masculine était hautement prisée[1]. De là, en particulier, la coutume dite du lévirat, d'après laquelle le frère ou le plus proche parent d'un défunt est rigoureusement tenu d'épouser sa veuve, pour « susciter une semence[2] » à ce disparu. En dehors d'Israël, quand le lévirat est pratiqué (c'est le cas aux Indes), il est en rapport, parfois expressément, avec le culte des ancêtres : il s'agit de pourvoir à la perpétuation de la famille, et de conjurer la cessation des offrandes apportées aux morts[3]. En était-il de même chez les Israélites? On a proposé, peut-être non sans raison, d'interpréter comme des images d'ancêtres certaines catégories d'images dont parle l'Ancien Testament, spécialement les « teraphim[4] ».

Mais, en règle générale, le culte des ancêtres n'est pas une forme religieuse exclusive. A côté des esprits des ancêtres, il y a place pour toute sorte d'esprits de la nature. Si nous fûmes fondé à parler pour la religion cananéenne du culte des pierres, des arbres, des sources, des astres, il y a lieu *a priori* d'en attendre des analogies chez les pré-Israélites, car les peuples sémites qui possédèrent la Palestine ont eu un développement parallèle; ce sont des vagues successives de tribus qui sont venues se répandre sur ce pays. Aussi, la croyance, commune aux Sémites, à l'habitation d'un *numen* divin dans la pierre sainte, remonte certainement à l'époque d'Israël au désert; quant à la signification des sources et des arbres pour ceux qui voyagent à travers le désert, il n'est pas difficile de la me-

1. Cf. ci-après, p. 172 s.
2. Cf. Deutéron. 25, 5 ss.; Genèse, 8; Ruth 4, 3 ss.; Matth. 22, 24.
3. J. Jolly, *Recht und Sitte*, 1896, p. 70.
4. Genèse, 31, 19, 34; 1 Sam. 19, 13; Ezéch. 21, 26. Cf. Exode 21, 6.

surer : « Si quelqu'un parcourt le désert arabe, après avoir traversé, jour après jour, des plateaux rocheux, des champs de laves volcaniques noirâtres, ou d'arides étendues de sable, qu'enserrent des lignes de hauteurs grillées avec leurs rocs tout chauves, et où pour toute végétation paraissent ça et là des acacias épineux et gris ou de rares touffes d'herbe desséchée, lorsqu'il atteint, après un coude subit de la route, le bord d'un ouadi, où la source jaillit en eau courante, il se trouve, comme par enchantement, transporté dans un nouveau monde; le sol est couvert de verdure, d'opulents palmiers étendent leur ombrage qui s'offre à lui contre le feu consumant du soleil. Comment dès lors éprouver quelque surprise en se rappelant que les hommes de l'antiquité ont vu là un véritable jardin où résidaient les dieux ?[1] ». Qu'on se rappelle aussi l'importance des astres pour le voyageur, la nuit dans le désert, car il met volontiers à profit la fraîcheur nocturne pour y poursuivre sa course.

Ce n'est pas non plus par hasard que les fêtes, qu'on peut faire remonter aux temps nomades, sont en rapport avec la lune : la fête de la nouvelle lune, et le sabbat, qui, nommé fort souvent avec elle, désigne peut-être à l'origine la fête de la pleine lune[2]; en babylonien chab(p)atti désigne le quinzième jour du mois, celui de la pleine lune[3]. La pâque aussi, fête des premiers-nés du troupeau et à ce titre authentiquement nomade, paraît avoir été d'abord célébrée en l'honneur de la pleine lune[4]. La date et la nature de sa célébration sont significatives à cet égard : elle a lieu dans la nuit de la pleine lune du mois du printemps (14 nisan); l'agneau pascal doit être immolé avant le point du jour[5].

D'ailleurs, le désert est rempli d'esprits qui y circulent ou y gîtent librement, et dont l'un ou l'autre requiert qu'on l'adore. Le rituel postérieur du jour des expiations nous fait encore connaître l'un d'eux, Azazel, à qui l'on

1. R. Smith, *Religion der Semiten*, p. 78.
2. Cf. par exemple Meinhold, *Sabbat und Sonntag*, 1909, p. 7-12.
3. Cf. *Zeitschr. f. Deutsch.-Morgenländ. Gesellschaft*, 58, 1904, p. 459.
4. La croyance à l'influence de la lune sur la fécondité se reflète encore dans Deutéron. 33, 14, texte peut-être retouché, il est vrai.
5. Par exemple Exode 34, 25.

expédie le bouc émissaire[1]; il se peut bien que ce rite ne soit que la transposition d'un ancien sacrifice offert au démon. Le nombre de ces esprits peut encore s'accroître, par exemple avec les esprits des morts, et notamment les âmes des hommes qui déjà pendant leur vie avaient eu quelque chose de suspect, ou qui moururent de mort violente. Aussi la coutume voulait-elle que pour obliger l'esprit redouté à ne plus quitter sa retraite, on érigeât sur le tombeau un monceau de pierres, que chaque passant devait augmenter d'une unité. Il en fut ainsi jusque dans l'Israël devenu sédentaire[2].

La religion prémosaïque nous apparaît donc en somme comme polydémoniste. Cette conception s'oppose diamétralement à la thèse connue de Renan, d'après laquelle l'uniformité du désert aurait amené ses habitants sémites au monothéisme. Aussi bien serait-il erroné de croire que Renan voulût exprimer ainsi une supériorité des Sémites. Il estime au contraire qu'ils n'ont pas pu dépasser l'étape monothéiste, parce que leur esprit, trop simple et stérile, ne concevait ni le charme, ni la variété, ni la poésie de la mythologie. Or, ce prétendu monothéisme primitif ne trouve aucun appui dans les faits. Pas davantage ne peut-on souscrire à la théorie de quelques assyriologues, qui admetent qu'un monothéisme provenant d'antiques spéculations babyloniennes aurait pénétré jusque dans la civilisation de l'Israël nomade, comme si les créations artificielles d'une petite élite intellectuelle ou de prêtres cherchant, par intérêt personnel, à élever l'un des dieux du panthéon babylonien au-dessus de tous les autres, avaient jamais pu exercer une action décisive sur des masses populaires !

Ce fameux monothéisme de l'ancien Orient ne jette aucune lumière sur les origines de l'œuvre de Moïse. Il n'en est pas autrement de la réforme introduite par le roi d'Egypte Aménophis IV. Ce qui amena Moïse à proclamer une croyance nouvelle, ce furent ses propres expé-

1. Lévit. 16, 8, 10, 21 s.
2. Cf. par exemple Musil, *Arabia Petræa*, 3, p. 35 s. A. v. Wrede, *Reise in Hadramaut*, 1870, p. 266 s. *Archiv. f. Religionswiss.* 15 (1912), p. 148. Josué 7, 26; 8, 29; II Sam. 18, 17.

riences dans un sanctuaire[1]. Il se sentit alors appelé impérieusement à libérer ses frères esclaves des Egyptiens, au nom du dieu qu'il avait rencontré, et à les amener à ce dieu. La merveilleuse délivrance qu'à leur tête il obtint sur la mer Rouge, où Yahvé « précipita dans la mer cheval et cavalier[2] », vint sanctionner sa conviction : le dieu du Sinaï, s'attachait son peuple, les tribus de l'exode, par une intervention en acte. Sans chercher à déterminer quel était ce dieu à l'origine, divinité de l'orage, ou divinité volcanique, ou de qui il était d'abord adoré[3], ce qu'il y eut certainement de nouveau et de durable dans l'œuvre de Moïse, ce fut qu'il dépouilla le dieu ancien du Sinaï de ses attaches naturistes, pour l'unir à l'histoire du peuple en voie de formation : là se découvre le cœur même de l'évolution religieuse spécifique d'Israël[4].

Pratiquement l'étroite union entre le droit et le sanctuaire du nouveau dieu[5], également rapportée à Moïse par la tradition, eut la plus grande importance. De son « enseignement » ou pour employer l'expression hébraïque usuelle, de sa « tora », qui peut-être désigna d'abord l'oracle nommé d'après son fonctionnement symbolique[6], résulta de la sorte une action décisive sur les vicissitudes de la vie quotidienne de l'individu comme de la collectivité, et cela entraîna une influence également décisive sur la physionomie de la morale de ce peuple.

En reconnaissant ces faits, il n'y a pas lieu de se laisser troubler par la constatation de certains traits magiques qui peuvent nous frapper dans l'histoire de Moïse. C'est ainsi que sa verge apparaît dans sa main comme un ins-

1. Exode 3.
2. Exode 15, 21.
3. L' « hypothèse des Kénites, » très souvent invoquée, ne me paraît admissible qu'en reconnaissant que Yahvé fut *aussi* le dieu des Kénites. Mais qu'il ait été à l'origine le dieu des Kéniens seuls, soulève à mon avis de fortes objections. Je ne me risque pas à ramener la tradition du « dieu père » (Exode, 3, 6, etc.) à une simple égalisation de la légende mosaïque avec celles de la Genèse. Ce qui me semble le plus difficile à admettre, c'est que Moïse ait pu déterminer les Israélites à le suivre en se présentant au nom d'un dieu qui leur eût été totalement étranger. Il en est un peu autrement si Yahvé était déjà le dieu au moins du clan de Lévi ou de celui de Léa, avec Kadès (lévitique ?) comme centre de son culte. Le nom lévitique de la mère de Moïse, combiné avec Yahvé : Yokébed (Exode, 6, 20) n'est pas forcément une invention ultérieure.
4. Cf. Bertholet, *Die Eigenart der alttestamentlichen Religion*, 1913.
5. Exode 18.
6. Etymologie supposée : de *yarah*, jeter (le sort), cf. Josué 18, 6), ou : lancer (la flèche); pour l'oracle par les flèches, cf. I Sam. 20, 20 ss.; Ezéch. 21, 26.

trument doué de vertus toutes magiques[1]. D'autre part; l'arche du dieu, coffre sacré qui doit sans doute sa sainteté aux pierres peut-être météoriques qu'elle contient[2], accompagne les Israélites sortant d'Egypte comme un palladium de guerre; le toucher, ou même s'en approcher entraîne la mort[3]. S'étonnera-t-on que Moïse n'ait pas dédaigné cet objet matériel et l'ait placé, avec la tente qu'il lui élève[4], au centre du culte ? Il ne faut pas oublier qu'une réforme qui veut entrer dans la pratique, ne peut pas rompre purement et simplement avec le passé, mais est tenue de s'y adapter par certains compromis. Qui sait si ce moyen n'était pas le seul possible pour rallier au dieu prêché par Moïse le clan de Joseph, dont l'arche paraît avoir été l'objet sacré particulier? On la retrouve plus tard à Silo, sur le territoire de cette tribu[5]. Il y a analogie tangible avec la pierre noire de la Mecque, admise par Mahomet dans la foi nouvelle. Le culte est toujours le terrain où les usages magiques survirent avec une merveilleuse ténacité. Lors de la pâque, les portes et les linteaux des maisons sont enduits de sang[6], pour préserver les habitants de tout dommage. Cela devait s'effectuer sur les tentes aux temps nomades; on le supposerait déjà, quand même les usages persistant jusqu'à nos jours en Palestine ne l'attesteraient pas expressément[7].

Quant au culte même, il convient de se le représenter comme aussi simple que possible. L'appareil compliqué et somptueux que lui donne le code sacerdotal en l'attribuant à l'époque mosaïque, ne répond nullement à la réalité. Ceci n'est pas seulement établi par les résulats incontestables de la science moderne : déjà Amos[8] et Jérémie[9] ne laissent sur ce point aucun doute. Le sang de l'animal sacrifié était répandu ou aspergé sur la pierre sainte; les dons offerts étaient suspendus à l'arbre ou jetés dans la source. En vain se refuserait-on à admettre

1: Exode 7. 9 ss. ; 17, 5 s., 9 ss.
2. Il est regrettable de constater qu'une sorte de mode fasse aujourd'hui de l'arche considérée dans sa signification primitive un « trône divin vide », quoique les arguments contraires, exposés principalement par Budde (*Theol. Studien und Kritiken*, 1906, p. 489-507) soient décisifs.
3. I Sam. 6, 19; II Sam. 6, 6 ss.
4. Exode 33, 7 ss.
5. I Sam. 3 s.
6. Exode 12, 7.
7. Curtiss, *ouv. cité*, p. 208.
8. 5, 25.
9. 7, 22.

que des sacrifices humains se pratiquaient aussi. C'est parce que les Egyptiens veulent empêcher Israël d'offrir ses premiers-nés qu'ils en sont punis par la perte des leurs[1]. Cependant, en dehors du *khérem*, c'est-à-dire de l'offrande des prisonniers de guerre, de bonne heure ce cruel usage disparut[2]. On se prépare à participer au culte par l'abstention de rapports sexuels et par des ablutions[3]; peut-être, comme dans l'Islam actuel, le sable du désert était-il autorisé à suppléer au manque d'eau. Au reste, on se parait pour le culte[4]. Les Egyptiens ne se montrent pas surpris lorsque les Israélites qui, sous le prétexte de célébrer la fête de Yahvé, voulaient aller au désert, leur demandent — en apparence à titre de prêt — des bijoux d'or et d'argent[5]. Ces bijoux passent pour des amulettes, pourvues de vertu magique[6]. C'est pourquoi Aaron prend les anneaux d'oreilles des femmes et des enfants pour fabriquer le veau d'or[7]. L'image divine, à laquelle à son tour des vertus magiques doivent appartenir, s'obtient ainsi en quelque sorte en totalisant les multiples petits générateurs de puissance magique. Néanmoins, dans l'ensemble le nomade n'employait presque pas d'images pour son culte, ne serait-ce que parce qu'il n'aimait pas à s'encombrer de bagages superflus dans ses pérégrinations. Pour participer au culte, chacun doit être circoncis[8]. L'essentiel a été dit plus haut sur le caractère originel de cette pratique[9]. Mais elle n'est pas le seul signe tribal et cultuel. L'histoire de Caïn, ancêtre du clan des Kénites, proches parents nomades des Israélites, nous fait connaître le « signe de Yahvé », qui protège quiconque le porte, pour que « celui qui le rencontre ne le tue pas[10] ». Ce signe pouvait être un tatouage, sur la main ou sur le front (plus précisément entre les angles faciaux); Israël

1. Exode 11.
2. Pour l'usage lui-même, cf. par exemple Exode 22, 28 s.; 34, 19; Ezéch. 20, 25 s.; pour son rejet, Genèse 22; Exode 12, 23 ss.; 13, 13, etc.
3. Voir par exemple Exode 19, 10; I Sam. 21, 5.
4. Osée 2, 15; cf. Genèse 35, 4.
5. Exode 3, 21 s.; 11, 2; 12, 35 s. Le narrateur ne dissimule pas que les Egyptiens furent trompés par cette demande des Israélites. La conduite de ceux-ci donne un exemple caractéristique de l'idée qu'envers l'étranger, on n'est pas tenu par les mêmes obligations morales qu'envers les siens.
6. Cf. ci-dessus, p. 144.
7. Exode 32, 2 ss.; de même Juges 8, 24-27.
8. Exode 4, 25.
9. P. 127 s.
10. Genèse 4, 15.

en a connu d'analogues[1], jusqu'à ce qu'une loi ultérieure[2] condamnât l'ancienne coutume, mais en la condamnant vînt précisément attester qu'elle existait[3].

Comme fêtes, outre les fêtes lunaires déjà mentionnées, il y eut celle de la tonte des brebis[4], authentiquement nomade dès l'abord. Existait-il des prêtres à proprement parler ? C'est vraisemblable, étant donné le rôle du prêtre madianite Jéthro[5]. Le sacrifice ne devait pas être sa principale fonction ; le père de famille ou le chef du clan pouvait sacrifier. Le propre du prêtre, *kôhén* s'aperçoit lorsqu'on remarque que le *kâhin* des Arabes est un voyant ; devient chef en matière religieuse celui qui, grâce à un don de visionnaire, possède la capacité de communiquer la volonté divine. Quand ce don psychique vient à manquer, on éprouve le besoin d'y suppléer artificiellement, et l'ancien visionnaire se sert de l'oracle sacré. Pour le manier, il faut posséder certaines capacités spéciales, car il importe de bien poser les questions, la réponse ne pouvant s'obtenir que dans un cercle, de plus en plus serré, de possibilités énoncées, et qui correspondent aux deux sorts : *ourim*, *toummim*[6]. Le prêtre est donc en premier lieu l'administrateur de l'oracle sacré ; il restera tel longtemps encore chez l'Israël sédentaire[7] avant que le sacrifice ne devienne son office capital.

L'idéal de vie pour l'individu est purement nomade : ne pas bâtir de maison, ne pas semer, ne pas planter de vigne, ne pas boire de vin, etc. Après plusieurs siècles, certains fanatiques du désert, tels que les Naziréens[8] et les Récabites[9] s'efforcèrent encore de maintenir cet idéal au milieu du pays cultivé. Mais pour la grande majorité le passage à la vie sédentaire opère à cet égard la transformation décisive.

1. Cf. Exode 13, 9, 16 ; Deutéron. 6, 8 ; 11, 18 ; I Rois 20, 38-41 ; Esaïe 44, 5.
2. Lévit. 19, 28 ; 21, 5.
3. Cf. Stade, *Zeitschr. f. Alttestamentl. Wiss.* 14, 1894, p. 250-318, et Bertholet, *Aus der Volkskunde der alten Juden* (Schweizer. Archiv für Volkskunde, 17 [1913], p. 11 ss.), où l'on essaie de prouver le rapport entre les lanières à prières ultérieures et les anciens tatouages.
4. Cf. Genèse 38, 12 s. ; I Sam. 25, 4 ss. ; II Sam. 13, 23 ss.
5. Exode 2, 16.
6. Probablement : oui ou : non. Cf. I Sam. 14, 41 (Septante).
7. Cf. Deutéron. 33, 8 ss.
8. Juges 13, 7, 14.
9. Jérém. 35, 6 ss.

CHAPITRE IV

DE LA VIE NOMADE A LA VIE SÉDENTAIRE.

Le passage de la vie nomade à la vie sédentaire en pays cultivé ne s'accomplit pas sans étapes transitoires. On a mentionné plus haut les limites que comporte la notion de la libre itinérance des Bédouins, et comment, en règle générale, des places déterminées, propices au pâturage servent de centres à leurs expéditions[1]. En outre, les nomades, parfois, tendent à se rapprocher du genre d'activité des cultivateurs. Ainsi, des voyageurs en Arabie[2] racontent que les meilleures vallées, des deux côtés de la Harra, près de El-Heyr, sont ensemencées chaque année par une tribu arabe. Après la moisson, les campements sont levés, et les Bédouins s'en vont, avec leurs troupeaux, reprenant pour un temps leur vie nomade. En ce qui concerne la région de Beerséba, on a dit : « Les enfants du désert savent manier la charrue. Ils observent le paysan sédentaire, et se persuadent qu'ils ne sont pas ses égaux. Mais partout où le sol le permet, ils y cultivent du blé. Pendant le petit nombre de mois compris entre les semailles et la moisson, l'agriculture ne tient pas ses ouvriers liés à la glèbe au point d'exclure la vie proprement nomade. Pendant la saison sèche, le Bédouin mène son troupeau à la rencontre du fourrage. Mais quand bien même l'élevage demeure le centre de gravité de la vie

1. Voir ci-dessus, p. 145 s.
2. Doughty, *Travels in Arabia deserta*, 1888, 1, p. 234.

nomade, le Bédouin apporte aussi à la culture une contribution active[1] ». On est fondé, en pareil cas, à parler de demi-nomades.

Ces circonstances se sont produites en particulier très certainement pour les Israélites. Ce n'est pas sans motif que nos documents ont conservé le souvenir d'un long séjour d'Israël à Kadès[2] — qui joua aussi un rôle cultuel important, — et si, d'après la tradition, la pénétration en Palestine se fit par l'Est du Jourdain, cette contrée, aujourd'hui encore, nous apporte des enseignements : plus d'un de ses paysans sait que son grand-père circulait avec ses troupeaux et vivait sous la tente, et que son père se fixa en un point qui lui convenait, y dressa une légère hutte, tandis que lui-même a construit une maison de pierre et s'est ainsi attaché étroitement au sol que laboure sa charrue[3]. Les limites entre l'état nomade et la vie sédentaire sont donc assez élastiques. On peut déjà s'en rendre compte quand on lit ce qui concerne les « fils de Yaïr » : il est question tantôt de leurs tentes, tantôt de leurs villes[4]. A d'autres égards encore le langage est caractéristique; ainsi le mot qui désignait autrefois le « but du voyage », le « pâturage », s'applique ensuite à l'habitation stable, qui finalement peut être mise précisément en opposition avec le désert[5]. C'est naturellement la source qui offre un centre pour les points de colonisation; le droit de propriété de la source est volontiers légitimé par un récit qui raconte comment l'ancêtre l'a acquise[6].

L'étape demi-nomade se reflète encore dans le tableau que donne la Genèse de la vie d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et de ses fils. On y reconnaîtmanifestement la tendance à se fixer à demeure en un point choisi. Ainsi, le séjour d'Abraham à Mamré a déjà quelque chose de durable, quoiqu'il habite encore sous la tente[7]. Sa prin-

1. Rotermund, *Palästinajahrbuch*, 5 (1909), p. 114.
2. Nombres, 13, 26; 20, 1ss.
3. Thomsen, *Palästina und seine Kultur* 1909, p. 23. Cf. la coordination significative : « villes fortes et parcs à brebis » Nombres 32, 36. H. Fischer, *Zeitschr. d. Deutschen Palästina-vereines*, 33, 1910, p. 210 ss., donne une description vivante des formes transitoires de la colonisation dans la contrée frontière syro-égyptienne.
4. Nombres 32, 41; Juges 10, 4.
5. *Nawe*, Esaïe 27, 10.
6. Genèse 21, 28 ss.; Juges 1, 14 s
7. Genèse 18, 1.

cipale occupation reste l'élevage, notamment du petit bétail. S'il a des bœufs[1], ceux-ci ne jouent qu'un rôle secondaire. Quoi qu'il en soit, cela implique déjà l'agriculture, et en fait Abraham possède une bonne provision de farine[2]. Isaac, à Gérar, sème et moissonne — chiffre d'ailleurs excessif[3]— au centuple[4]. Jacob prépare un plat de lentilles[5]. Ruben, étant aux champs à l'époque de la moisson des blés, y trouve des mandragores[6]. Joseph voit en songe les gerbes qu'il lie avec ses frères dans les champs[7]. Lorsque le grain manque en Palestine, les frères de Joseph vont en acheter en Egypte, tant le blé est devenu leur indispensable subsistance[8]. Il est vrai que ces récits peuvent refléter en quelque mesure l'époque ultérieure où ils furent rédigés.

Le passage de l'état demi-nomade à la vie entièrement sédentaire dans le pays cultivé s'opéra en amenant la séparation entre Israël et la population qui s'y trouvait auparavant. On s'est souvent représenté cette séparation comme ayant seulement consisté en une suite d'hostilités guerrières. Les envahisseurs, portant les armes dans ce pays, et constamment victorieux, en auraient exterminé les habitants, se montrant impitoyables dans l'accomplissement d'une vocation sainte. Cette conception suppose que tout ce qui n'est pas israélite n'est que paganisme condamné, et que, par conséquent, le devoir primordial des Israélites[9] serviteurs du vrai Dieu, consiste à extirper ce paganisme. Cette opinion remonte bien à l'Ancien Testament lui-même[9], mais seulement à ses scribes formés longtemps après en un corps attaché au strict légalisme, et les faits attestés par les sources anciennes[10] lui donnent un démenti péremptoire. Elle se montre déjà controuvée, d'ailleurs, en exagérant démesurément les succès de la pénétration guerrière. Ceux qu'en fait Israël obtint par les armes, il les dut essentiellement à la supériorité personnelle que lui

1. Genèse 12, 16; 18, 5; 18, 7, etc.
2. Genèse 18, 6.
3. De nos jours, le blé, par exemple dans la plaine fertile du Saron, rapporte en moyenne huit fois a semence; l'orge, quinze fois (Benzinger[2], p. 142).
4. Genèse 26, 12.
5. Genèse 25, 34.
6. Genèse 30, 14.
7. Genèse 37, 7.
8. Genèse 42, 2.
9. Voir par exemple Deutéron. 7, 2.
10. Notamment Juges 1.

donnait son enthousiasme sacré, mais cette supériorité resta en défaut, comme il arrive, lorsqu'elle se heurta à un art militaire plus développé. C'est ainsi que, si les Israélites prirent l'avantage en contrée montagneuse où l'on se battait corps à corps, dans les plaines, au contraire, ils furent tenus en échec par les villes fortes et les redoutables chars de guerre des Cananéens, qui pouvaient évoluer sans obstacle[1]. Aussi les colonies israélites se formèrent-elles d'abord sur les hauteurs, éparpillées à travers le pays plat qui restait aux mains des Cananéens. Par exemple, les gens d'Asser demeurèrent « au milieu des Cananéens qui habitaient le pays, parce qu'ils ne purent pas les chasser[2] ». Assurément, le vieux narrateur que nous citons aime mieux la situation opposée et dit ailleurs que Canaan a habité au milieu d'Israël, réduit à lui payer tribut[3]. Quoi qu'il en soit — et c'est son dernier mot, — Israël « ne put pas les chasser ».

La prédominance des Cananéens se maintint avant tout dans la plaine de Gizréel, que traversent les principales artères commerciales. Le cantique de Débora[4], document contemporain, nous donne un aperçu exact de la situation. Trafic et voyages manquent tellement de sécurité qu'il faut se détourner des grandes voies suivies par les armées, et emprunter des sentiers sinueux : l'ennemi guette jalousement les caravanes ; tout lui est de bonne prise. Parfois les envahisseurs perdent courage ; ils s'avancent sans armes. Mais au moment le plus désespéré surgit la délivrance : à l'appel enflammé d'une prophétesse divinement inspirée, les forces vacillantes d'un chef trop impulsif se raffermissent et la vaillante armée d'Israël se presse autour de lui. On voit ainsi qu'elle se rassemblait seulement occasionnellement. La volonté commune de briser les forces supérieures de l'ennemi, suscitée par le danger pressant, arrachait les tribus à leur indépendance. Dans le cas particulier, plusieurs d'entre elles se tinrent encore à l'écart et ne songèrent pas à sacrifier leur propre intérêt à

1. Une situation analogue se reproduisit, par exemple, entre Bédouins et Turcs sous Méhémet-Ali pacha (Burckhardt, *Notes*, p. 236).
2. Juges 1, 32.
3. Juges 1, 27 ss.
4. Juges 5.

lacause nationale. Cependant, ce sont des batailles comme celle que glorifie le cantique de Débora, qui marquent le progrès de l'idée nationale. Nationale et religieuse à la fois, car les combattants se sentent animés d'un seul et même esprit qui leur confère une puissance irrésistible; leur cause est celle du dieu, en face duquel ils se savent unis dans la même foi. Il prend parti pour eux et les conduit à la victoire.

Le sort des vaincus varie suivant les circonstances; lorsque l'extermination sacrée n'exige pas qu'on les immole en l'honneur du dieu des vainqueurs, ceux-ci les contraignent à toute sorte de corvées qui vont de l'esclavage au simple paiement d'un tribut.

Mais ce n'est pas seulement par la voie des hostilités guerrières que Cananéens et Israélites se sont séparés. Il y eut aussi entre eux des relations pacifiques, beaucoup plus étendues et d'une importance plus considérable encore pour l'histoire de la civilisation. Il arriva, par exemple, que de plus petites confédérations de clans israélites, trop faibles pour se maintenir par leurs propres moyens, sollicitèrent la protection d'un groupe cananéen plus puissant. On peut, à cet égard, reporter simplement aux temps anciens ce qui se passe encore, au bout de nombreux siècles, en pays arabe : on y voit par exemple les clans juifs de Médine, se sentant trop faibles, se placer sous la protection des tribus d'Aous et de Khazray[1]. L'exemple des Gabaonites[2], pour l'époque considérée, est significatif; on n'y fait aucune différence entre les Cananéens protégés et les Israélites qui protègent. Les protégés avaient à fournir aux patrons diverses prestations : service militaire[3], ou remise d'une partie du butin qu'ils pouvaient rapporter de leurs razzias, faites par eux seuls mais au service de leurs protecteurs[4], ou engagement de défricher et cultiver une parcelle de terre, peut-être une forêt[5]. D'après une règle de droit très géné-

1. Aghâni 19, 97. Le nom arabe donné à ces citoyens protégés, *girân*, correspond à l'hébreu *gérim*.
2. Josué 9, 3 ss.
3. Cf. 1 Sam. 29.
4. Cf. I Sam. 27, 5 ss.
5. Ainsi dans Josué 17 15 ss., où il semble être fait allusion à la montagne de Galaad; cf. Nombres 32, 29; Budde, *Zeitschr. f. Alttestament. Wiss*, 8 (1888), p. 148.

rale[1], la perspective s'ouvrait ainsi pour les clients d'accéder à la propriété aliénable et héréditaire. S'ils y réussissaient, la relation primitive pouvait, à la longue, se trouver retournée; il en fut souvent ainsi pour Israël.

Par suite de ces circonstances, ou encore lorsque la descendance d'un esclave prisonnier de guerre était admise à hériter de son maître mort sans enfants, la séparation primitive entre les indigènes du clan et ceux qu'il avait acquis alla de plus en plus en s'atténuant. Proportionnellement se multipliaient les mariages mixtes[2], qui contribuaient à leur tour, en général, à effacer les différences de nationalité et à rapprocher les civilisations en présence. Parmi les exemples variés de ces unions[3], celui de Juda, ancêtre de la tribu du même nom, épousant la Cananéenne Choua, est peut-être le plus instructif[4], car il est exact d'y reconnaître l'expression du mélange particulièrement sensible de cette tribu avec des éléments cananéens. Edouard Meyer[5] est même allé jusqu'à soutenir qu'il pouvait sembler que les éléments hébreux en aient été absents. Cette fusion opérée par le *connubium* apporte en même temps la meilleure explication de l'élévation numérique qui résulte, par exemple, des données relatives à l'armée au commencement del'époque royale[6]. Lorsque, sous Salomon, l'organisation de l'Etat fut établie, au moins au point de vue politique, ce processus de fusion parvint à l'achèvement. Mais il était inévitable que dans certaines tribus, principalement aux confins méridionaux et orientaux du pays, la vieille tendance nomade réagît assez fortement pour s'opposer au mouvement prédominant. Cela explique que, par exemple, Siméon et Lévi, ainsi que Ruben partiellement[7], aient disparu dans l'anonymat de ceux qui n'ont pas d'histoire.

La victoire politique d'Israël sur Canaan marquait que celui-ci était par rapport à celui-là dans un état d'infé-

1. Post, *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, 1, 1894, p. 345.
2. Voir par exemple Juges 3, 6.
3. Cf. Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, 1896, p. 63 ss.
4. Genèse 38, 2.
5. *Zeitschr. f. Alttestamentl. Wiss.* 6e 1886, p. 10.
6. Statistiques plus précises, par exemple, dans Buhl, *Die sozialen Verhältnisse der Israeliten*, 1899, p. 51 ss.
7. Deutéron. 33, 6, Ruben est « mourant ».

riorité en ce qui concerne la civilisation. Moins on est autorisé à se représenter leur séparation comme exclusivement réalisée par la violence, plus profonde s'affirme cette dépendance. Au septième siècle encore, les Israélites eux-mêmes sont encore pleinement convaincus de s'être développés dans un milieu de culture qui leur était étranger à l'origine. Ils parlent[1] de grandes et belles villes du pays qu'ils n'ont pas élevées, de maisons pourvues de toute sorte de biens qu'ils n'y ont pas apportés, de citernes qu'ils n'ont pas creusées, de vignes et d'oliviers qu'ils n'ont pas plantés. Il fallait vivre désormais dans ce milieu. S'il n'est pas possible de retracer chacune des phases successives du développement par lequel il en fut ainsi, nous constatons du moins le résultat : les Israélites firent de cette civilisation la leur, en dépit de l'opposition des éléments toujours épris de la vie nomade et du vieil idéal du désert[2]. Le développement se poursuivit malgré eux.

Même au point de vue purement religieux, la fusion n'a pas manqué de s'opérer. Sans parler des éléments cananéens qui pénétrèrent dans les milieux israélites par des contacts personnels, résultant d'alliances, de mariages mixtes, de la capture de prisonniers, etc., c'est une loi constante dans l'histoire des religions qui veut que la religion tienne, d'une manière ou d'une autre, au sol[3]. Quiconque pénètre dans un nouveau pays est tenu d'apporter son tribut d'adoration aux dieux de ce pays. Lorsqu'après la chute de Samarie des colons assyriens furent installés dans la région conquise, ils ne connaissaient pas les pratiques du culte de son dieu, et ils négligèrent de s'y faire initier. Aussitôt, dans sa colère, ce dieu envoya parmi eux des lions[4]. Comprenez : les ravages des bêtes fauves circulant à leur guise au milieu de ce pays bouleversé par la guerre furent considérés, d'après la croyance générale, comme le châtiment de l'abandon du culte dû au dieu du pays. C'était donc pour Israël pénétrant en

1. Deutéron. 6, 10 s. Ezéch. 20, 28.
2. Voir ci-dessus, p. 157.
3. Cf. par exemple II Rois 5, 17;
4. II Rois 17, 25 ss.

Palestine un devoir élémentaire d'apporter à ses divinités le tribut requis. Le caractère territorial de la religion prend une forme plus puissante encore en ce qui concerne les sanctuaires proprement dits. Il en a toujours été ainsi : les conquérants transportent leur culte aux emplacements mêmes où les vaincus célébraient le leur. Le christianisme quand il se répandit et l'islam à son tour n'ont pas procédé autrement, et les conséquences sont visibles : dans l'église nouvellement consacrée on aperçoit toujours quelque chose de l'ancien temple; dans la mosquée, quelque chose de l'église qu'elle a supplantée. Dans chaque lieu de culte persiste quelque particularité de la nature de ses rites originaux. Mais la religion tient étroitement aux occupations des habitants du sol, aussi bien qu'à ce sol lui-même. Si les nouveaux venus s'approprient ces occupations, ils adoptent en même temps les usages de piété et les solennités qui en résultent et qui les précédaient, alors même qu'ils peuvent s'efforcer de les interpréter au gré de leur propre religion ou de les supprimer par la force.

La séparation entre Israël et Canaan a donc abouti, à tous égards, à une fusion des deux civilisations. Nous allons voir quel en fut le résultat.

DEUXIÈME PARTIE

LA CIVILISATION D'ISRAEL EN PALESTINE

CHAPITRE PREMIER

LA VIE DOMESTIQUE

I

Parenté. Famille. Mariage.

Si l'on est en droit d'appliquer à l'histoire des Israélites ce qui se produit habituellement lorsqu'un peuple accède à la vie sédentaire du cultivateur, on peut s'attendre à trouver parmi eux des parentés entières de « grandes familles », parfois comprenant trois au quatre générations, établies sur un même fonds et l'exploitant en commun[1]. Cette présomption ne paraît pas controuvée. Lorsque Saül revient chez lui après avoir cherché ses ânesses égarées, la première personne qu'il rencontre dans la propriété familiale est son cousin[2]; selon toute apparence, ils y vivaient ensemble. La loi deutéronomique, vers 620, suppose encore que des frères d'âge adulte cohabitent également[3]. D'autre part, on voit Abraham et Lot, qui, étant parents, avaient d'abord mené une existence commune, se séparer parce que leurs biens sont devenus trop considérables pour que « le pays pût suffire

1. S. Richard Hildebrand, *Recht und Sitte auf den verschiedenen wirtschaftlichen Kulturstufen*, 1, 1896 p. 94 ss. O. Schrader, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, 1901 : « Familie », 2. On se souvient des noms de ses aïeux jusqu'à la quatrième génération, comme le montrent de vieux arbres généalogiques : I Sam. 1, 1 ss.; 9, 1 ss. Pour ce qui suit voir encore ci-dessus, p. 134 et S. Rauh, *Hebräisches Familienrecht in vorprophetischer Zeit*, 1907.

2. I Sam. 10, 14.

3. Deutéron. 25 s.; voir aussi Ps. 133, 1.

à ce qu'ils y restassent ensemble[1] », ou, d'après la version la plus ancienne[2], parce qu'un conflit avait surgi entre leurs bergers. Les occasions amenant, au sein d'une même souche, les familles (au sens étroit) à se séparer, peuvent avoir été très diverses. Jacob, qui, avec toute sa famille[3], a reçu l'hospitalité dans la maison de Laban, se sépare de lui pour des raisons très particulières[4]. Quand on fut établi dans des villes, fermées par de solides murailles, on eut moins besoin que dans le désert, ouvert de toutes parts, du puissant appui de l'ensemble de la parenté. Bref, de plus en plus la famille prit le premier pas comme unité socìale, sans que tombât dans l'oubli l'ancienne parenté plus étendue, que fortifiait la communauté cultuelle[5]. Encore à l'époque d'Elisée, la femme de Sunem, chez qui il loge, a conscience de vivre en pleine sécurité, garantie par le fait qu'elle habite « au milieu de sa parenté[6] ».

De l'antique matriarcat, dont quelques traces isolées se sont conservées[7], la famille israélite a passé au patriarcat. L'ancien régime comportait la polyandrie; le nouveau implique la polygamie. Mais aussitôt intervient un facteur limitant la pluralité des épouses : la femme est la propriété de son mari. Avoir beaucoup de femmes, c'est donc être riche; plus exactement, il faut être riche pour pouvoir avoir beaucoup de femmes. Leur nombre est déterminé par la fortune[8]; un grand harem est un luxe que seuls les riches peuvent s'offrir, surtout les rois ou ceux qui jouent une sorte de rôle royal. Ainsi, les soixante-dix fils de Gédéon[9] font conclure à un nom-

1. Genèse 13, 6.
2. Genèse 13, 7.
3. Genèse 31, 43.
4. Genèse 31, 1 ss.
5. Cf. I Sam. 20, 6.
6. II Rois 4, 13 (ponctuation rectifiée).
7. Voir ci-dessus, p. 132 ss. On ne peut citer ici que subsidiairement les mariages de Samson avec la femme de Timna (Juges 14, 1 ss.) et avec Dalila (16, 4 ss.) ou celui de Gédéon avec la Sichémite (8, 31). Car il s'agit là, comme pour le « mariage de *çadiqa* » arabe (cf. Wellhausen, *Nachrichten der K. Gesells. der Wissens. zu Göttingen*, 1893, p. 470 s.), d'une sorte d'union libre, ou de parallèle au mariage libre chez les Romains. L'homme s'établit chez la femme, au lieu de la prendre chez lui. Et, comme on le voit par l'exemple de Samson à Timna, les garçons d'honneur, compagnons du fiancé, ne sont pas choisis dans sa famille mais parmi les parents de la femme. Cf. *Zeitschr. f. Alttestamentl. Wiss.*[4], 1884, p. 250-256.
8. Chez les Ket en Abyssinie, on peut avoir autant de femmes qu'on possède de fois cent vaches. *Anzeigen der K. Gesells. der Wissens. zu Göttingen*, 1895, p. 462.
7. Juges 9, 2.

bre respectable pour ses femmes. Nous connaissons le nom de sept femmes de David[1]. Dans le Cantique des Cantiques[2], Salomon tire gloire de ses soixante reines, quatre-vingts concubines et autres femmes sans nombre; ailleurs[3], avec une exagération patente, il est parlé de ses sept cents femmes et trois cents concubines[4]. De telles unions royales comportent naturellement aussi des motifs d'ordre politique. L'alliance avec de puissantes familles indigènes ou avec des cours princières étrangères augmente le prestige du roi.

Ce n'est pas de là qu'il convient de partir si l'on veut se faire une image de la vie de famille en Israël. De la cour royale on descendra jusqu'aux rangs du peuple, pour rencontrer par exemple Elkana, le père de Samuel, et ses deux femmes, Hanne et Peninna[5]. Ou encore, l'histoire des patriarches reflète la réalité normale : Lémekh a deux femmes[6]; Abraham, outre Sara qui, par surcroît, a mis son esclave Hagar à sa disposition[7], a pour femme Ketoura[8]. On ne connaît qu'une femme d'Isaac, Rébecca; par contre, Jacob en a deux, Léa et Rachel, plus leurs esclaves, Zilpa et Bilha. Une source nomme deux femmes d'Esaü, frère de Jacob; l'autre trois[9]. Une seule femme est attestée pour Joseph, l'Egyptienne Asnat[10].

On voit donc que la polygamie reste très limitée; elle ne dépasse guère la bigamie, en général, et parfois sous la forme d'un mariage monogame, en sus duquel l'époux a une concubine qui garde le rang d'esclave. Ce qui, dans les exemples cités, peut décider une femme à amener elle-même son esclave à son mari, c'est sa propre stérilité. Ceci met en lumière l'idée fondamentale : le mariage israélite a pour but la procréation d'enfants; tout en dé-

1. I Sam. 18, 27; II Sam. 3, 2-5.
2. 6, 8.
3. I Rois 11, 3.
4. Un nombre assez approchant (plus de neuf cents) est celui dont se vante, dans l'islam, Mahomet al Tayib, teinturier à Bagdad (Hastings, *Encyclopædia of Religion* 8, 470 *b*). Un roi de Loango atteint sept mille (Ed. Westermark, *Geschichte der menschlichen Ehe*, en allemand 1893, p. 437). Pour les données numériques grossies, voir ci-après, chapitre III.
5. I Sam. 1.
6. Genèse 4, 19.
7. Genèse 16, 1 s.
8. Genèse 25, 1 (mais après la mort de Sara seulement, d'après la disposition actuelle des récits, d'abord indépendants).
9. Genèse 26, 34; 36 2 s.
10. Genèse 41, 45, 50.

pend[1]. L'adoption, qui aurait pu y suppléer en quelque mesure, est à peu près inconnue de l'Ancien Testament[2]. La famille israélite n'a jamais cessé d'apprécier comme la plus haute bénédiction la postérité qui lui était donnée, surtout la postérité masculine. Le psalmiste[3] dit encore.

Comme des flèches dans la main d'un guerrier tels sont les fils qu'on a eus dans sa jeunesse.
Heureux l'homme qui a rempli son carquois !

Cette haute valeur qu'on attache à la descendance et qui repose finalement sur des idées cultuelles, s'étend au mariage en général. D'une manière comme de l'autre s'exprime le fait que la famille doit, quoi qu'il arrive, se perpétuer. Personne n'aurait jamais pensé à en fonder une nouvelle; c'est celle qui existe qui doit continuer. Cet instinct est si profondément ancré dans la famille qu'elle-même veille anxieusement à assurer sa perpétuité[4], et que d'abord aucune sorte de droit de dissolution du mariage n'est admis par la communauté. Le devoir des parents, spécialement du père qui incarne la puissance et la tradition établies de la famille[5], est de pourvoir à l'établissement de ses enfants, avant tout de ses fils, en les mariant; la volonté des futurs époux n'est alors prise en considération qu'accessoirement[6]. C'est ainsi qu'Abraham envoie son fidèle serviteur chercher une femme pour son fils Isaac[7]; Isaac à son tour prescrit à son fils qui il doit épouser[8]; Juda choisit Thamar[9] pour son fils Gér, etc. Le père désigne même au fils une concubine[10]. Cependant ce droit du père ne va pas si loin qu'à Babylone, où un mariage conclu par le fils sans consentement de son père était nul[11]. Mais pour Isaac et Rébecca, les femmes étrangères de leur fils Esaü sont une épine dans

1. En droit babylonien, cela va si loin qu'après la mort d'une femme qui n'a pas eu d'enfant, son père doit rembourser au mari la somme que celui-ci avait versée pour se marier. Hammourabi, § 163 f.
2. Cependant cf. Genèse 48, 5; 50, 23. La loi de Hammourabi, § 185 ss., fait au contraire une grande place à l'adoption.
3. Ps. 127, 4 s. Cf. Prov. 17, 6.
4. Cf. ci-dessus, p. 151, le lévirat.
5. C'est parfois la mère : Genèse 21 21 ; la mère et les frères, Genèse 24, 55 ; le père est ajouté (Bethouel), au v. 50.
6. Genèse 24, 58; I Sam. 18, 20.
7. Genèse 24.
8. Genèse 28, 1 s.
9. Genèse 38, 6.
10. Exode 21, 9.
11. Cf. Landesdorfer, *Die Kultur der Babylonien und Assyrier*, 1913, p. 119.

l'œil[1], aussi bien que la fille des Philistins pour les parents de Samson[2], sans que les mariages ainsi regrettés cessent d'être reconnus valables.

Dans ces deux cas, ce qui contrarie les parents, c'est qu'il y a eu union avec des peuples étrangers. Le mot de Laban à Jacob : « J'aime mieux te donner ma fille que lui faire épouser un étranger[3] » semble exprimer fidèlement l'opinion générale : on préférait se marier au sein de son propre clan et de sa parenté. Il semble qu'on ait spécialement apprécié, comme chez les Arabes par exemple, le mariage entre cousins germains; cela résulte non seulement des cas d'Isaac[4] et de Jacob[5], mais aussi de celui de Roboham[6]. D'après la tradition[7], les parents de Moïse étaient neveu et tante (sœur du père). Mais les circonstances l'emportaient souvent sur les pieux désirs des parents, et il y eut certainement plus de cas de *connubium* avec des Cananéennes[8] que de mariages entre parents.

La famille a pour chef le père, déjà de par sa charge cultuelle domestique[9]. Cette prérogative cultuelle et son autorité paternelle sont étroitement solidaires, surtout au point de vue du droit privé. Par exemple, le père a la faculté de conférer le droit d'aînesse à un de ses fils autre que l'aîné[10], jusqu'à ce que la loi deutéronomique s'y soit opposée[11]. Sans l'autorisation paternelle, un fils ne peut entreprendre aucun service[12], et la volonté du père peut réduire ses enfants à l'esclavage[13]. Il dispose même du corps de ses filles : Lot est prêt à sacrifier l'honneur des siennes pour le bon renom de son hospitalité[14]. Par contre les pratiques coercitives du père au sein de sa famille semblent avoir été restreintes avec le temps. Il se peut bien

1. Genèse 26, 35; 27, 46.
2. Juges 14, 3.
3. Genèse 29, 19.
4. Le père d'Isaac, Abraham, est le frère de Nahor, grand-père de Rébecca (Genèse 24, 15).
5. La mère de Jacob, Rébecca, est la sœur de Laban (Genèse 24, 29), père de Léa et de Rachel.
6. Sa femme, Maakha, est fille d'Absalom, frère de son père, Salomon (I Rois, 15, 2).
7. Cf. Exode 6, 16, 18, 20; Nombre 26, 59.
8. Voir ci dessus, p. 163.
9. Voir ci-après chap. V.
10. Genèse 48, 17 ss.; 49, 4; cf. I Rois 1, 13.
11. Deutéron. 21, 15 ss.
12. Cf. I Sam. 16 22.
13. Exode 21, 7; Néhém. 5, 5.
14. Genèse 19, 8; cf. Juges 19, 24. Par contre : Lévit. 19, 29.

qu'il ait eu anciennement droit de vie et de mort sur ses enfants, comme en droit romain par exemple[1] D'après une disposition du Deutéronome[2], un fils rebelle peut être condamné à mort, sur la plainte du père, par simple décision des anciens de la ville. Un souvenir de la puissance pénale du père peut subsister dans la lapidation de la fille qui s'est déshonorée, car cette condamnation doit être exécutée « devant la porte de la maison de son père[3] ».

La puissance de la femme dans la maison repose sur sa maternité. Devenir mère est le vœu ardent de la femme israélite. « Donne-moi des enfants; sinon, que je meure ! » s'écrie Rachel[4]; mainte autre femme, avec autant de passion sinon d'éclat, aura exprimé ce désir dans de ferventes prières, telle Hanne au sanctuaire de Silo[5]. En outre, on a recours à divers procédés pour obtenir la bénédiction de l'enfantement. La mandragore ou l'alrune dont il est question une fois[6] peut avoir été l'une de ces recettes parmi plusieurs autres[7]. « Devenir un millier et des milliers », telle est l'opulente formule de bénédiction qu'on adresse en vœu à la jeune épouse[8]. Et l'on savait pourquoi cette bénédiction de la fécondité était si puissamment nécessaire. Un sens profond s'attache au nom de *sara*[9], la seconde femme; il signifie : l'ennemie. Comme si en pareil cas, l'hostilité devait aller de soi. Toute femme à qui les enfants étaient refusés, se trouvait, comme par la voie de la nature, désarmée en face de sa rivale plus heureuse[10]. On discerne ainsi des situations assez fâcheuses pour avoir plus tard inspiré à des législateurs philanthropes certaines mesures de protection. Si, anciennement, il arrivait sans difficulté — on le voit par l'exemple si connu de Jacob — qu'un homme, comme à Baby-

1. Genèse 42, 37; cf. 38, 24; Zachar. 13, 3. Qu'on se rappelle aussi l'ancien sacrifice des premiers-nés.
2. Deutéron. 21, 18 ss.
3. Deutéron. 22, 21.
4. Genèse 30, 1.
5. I Sam. 1, 10 ss.
6. Genèse 30, 14 ss.
7. Cf. Bertholet, *Zur Volkskunde der alten Juden. Schweiz. Archiv für Volkskunde*, 17, 1913, p. 4.
8. Genèse 24, 60.
9. L'expression n'est pas seulement hébraïque, mais sémitique.
10. Cf. Genèse 16, 4; 30, 15. Sara, du moins, réussit à faire chasser Hagar, parce qu'elle est la maîtresse.

loue entre autres[1], prît une seconde femme, sœur de la première encore vivante, cela fut plus tard prohibé[2] : que tant d'amertume soit épargnée du moins au sentiment naturel qui unit entre elles deux sœurs. La législation n'atténue pas non plus la partialité qu'un père pouvait manifester lorsqu'il avait des enfants de deux femmes, au profit de ceux dont la mère était sa préférée[3]. La femme qui reste stérile dispose encore d'un expédient : elle peut se substituer sa servante particulière; l'enfant né de cette union-là comptera pour sien. Ce qui nous surprend le plus en l'occurrence, c'est que le droit de succession que possèdent les enfants ne statue aucune distinction entre eux suivant leurs mères respectives : Ismaël, le fils de l'esclave, aurait partagé l'héritage de son père avec Isaac, fils de la maîtresse de la maison, si celle-ci n'avait au préalable fait chasser Agar et son enfant[4]. De même Jephté, que ses frères chassent de la maison, parce qu'ils ne veulent pas qu'une part d'héritage lui revienne à lui, fils d'une prostituée[5], aurait donc cohérité de plein droit. On voit combien peu l'ancien Israël concevait l'équivalent d'une notion juridique de la naissance « légitime ». Tout dépend de la filiation paternelle. Là culmine en fait le patriarcat.

La femme est subordonnée. Dans tout ce que nous apprenons d'elle, nul risque qu'on puisse oublier qu'elle a en son mari un seigneur et maître. La suprématie de celui-ci empiète même sur la liberté de décision religieuse de sa femme. Une loi tardive, faite de casuistique[6], parle encore expressément des vœux formulés par la femme, et dont la validité est soumise au bon plaisir du mari. Avant tout, le mari a toute licence pour entretenir des relations maritales avec qui bon lui semble, en dehors de sa femme. Il n'est pas, de ce chef, adultère. Il peut, comme on l'a dit exactement[7], violer le lien conjugal d'autrui, mais non le sien, tandis que la femme viole seulement le

1. Cf. H. Winckler, *Geschichte Israels*, 1895, 2, p. 58.
2. Lévit. 18, 18. L'Eglise anglicane se base sur ce texte pour prohiber le mariage entre beau-frère et belle-sœur; elle oublie les mots : « sa vie durant ».
3. Deutéron. 21, 15-17.
4. Genèse 21, 10 ss.
5. Juges 11, 1 s.
6. Nombres 30, 7 ss.
7. Stade, *Geschichte des Volkes Israels*, 1887, 1, p. 886.

sieu : en cas d'adultère, il n'en est question pour l'homme que parce qu'il attente aux droits du mari dont il a pris la femme; mais il n'a aucun compte à rendre à la famille de sa propre femme. En droit, tout au moins. Sa femme ne peut élever aucune plainte s'il lui assure la subsistance et ne se refuse pas aux rapports conjugaux.

Le mari a toujours le pouvoir de répudier sa femme. Cette répudiation équivaut pour lui à la renonciation à une propriété, car il ne recupère pas la somme qu'il a versée pour acquérir la femme. La forme de la séparation est on ne peut plus simple : il suffit que le mari remette à la femme l'acte (lettre) de divorce[2], dont le contenu se réduisait peut-être à cette formule : « Elle n'est plus ma femme et je ne suis plus son mari[3] ». Une telle facilité explique qu'il fit de ce droit un usage surabondant. De là vient que le Deutéronome se vit amené à réprimer les divorces par trop futiles. Non seulement il en supprime le droit dans certains cas[4], mais il pose en principe que l'homme qui aura répudié sa femme ne pourra plus la reprendre après qu'elle en aura eu épousé un autre[5]. Si la liberté masculine ne subit de ce chef que de minces restrictions, la femme, pour sa part, n'acquiert pas la possibilité de rompre elle-même son mariage[6]. Elle pouvait trouver dans sa propre famille un certain appui, lorsque celle-ci en avait le pouvoir; c'est ce qui explique qu'on mariait de préférence les filles à proximité, pour qu'elles restent sous les yeux de leurs parents. L'infidélité de la femme était punie de mort[7], par lapidation qui la frappait peut-être nue, exposée au peuple[8].

En somme, le mariage israélite n'est évidemment pas un lien contractuel, en ce sens que les deux contractants y participeraient dans des conditions égales ou à peu près. Cependant l'usage du contrat matrimonial n'était pas

1. C'est ce qu'en droit l'esclave prise comme concubine peut réclamer au minimum, Exode 21, 10.
2. Deutéron. 24, 1; Esaïe 50, 1; Jérém. 3, 8.
3. Osée 2, 4.
4. Deutéron. 22, 19, 29.
5. Deutéron. 24, 1-4. Osée ne connaît rien encore de l'interdiction stipulée là, pour autant du moins que Osée 3, 1 ss. se rapporte effectivement à Gomer, son ex-épouse. Voir aussi II Sam. 3, 14 ss. Inversement, le Coran exige pour qu'un homme reprenne sa femme répudiée, qu'elle ait dans l'intervalle été la femme d'un autre.
6. Il en est autrement dans Hammourabi § 142.
7. Deutéron. 22, 22; Lévit. 20, 10.
8. Cf. Ezéch. 16, 37 s.; Osée 2, 5, 12.

exclu. Un cas en est attesté, très récent il est vrai[1]. Mais à Babylone cet usage est fort ancien; Hammourabi[2] stipule que lorsqu'un mariage a eu lieu sans contrat, la femme n'a pas la qualité d'épouse. Il est peut-être permis d'admettre que cet usage, sur le modèle babylonien, eut cours aussi dans l'ancien Israël. Aussi insérons-nous ici deux documents babyloniens connexes[3], d'autant plus qu'il s'y agit du mariage d'un homme avec une femme et la servante de celle-ci, cas qui nous est bien connu par les récits israélites[4].

Le contrat principal déclare :

« Arad-Chamach a pris en mariage et épousé Taram-Sagila[5], ainsi qu'Iltani[6], la fille de Sinabouchou. Si Taram-Sagila et Iltani disent à leur mari Arad-Chamach : « Tu n'es pas notre mari », qu'on les précipite du haut de la tour. Mais si Arad-Chamach dit à ses femmes Taram-Sagila et Iltani : « Tu n'es pas ma femme » elles sortiront de la maison et du ménage. Iltani doit laver les pieds de Taram-Sagila, porter sa chaise dans la maison de son dieu, la friser (?) et être préposée à son bien-être (?). Ce qui est scellé, elle ne doit pas l'ouvrir; elle doit, chaque jour, moudre et cuire pour elle dix (?) *ka* de farine ».

La teneur du contrat complémentaire est celle-ci :

« Arad-Chamach, fils de Kiennam, a reçu en mariage Iltani, sœur[7] de Taram-Sagila, de son père Chamach-chatou. Iltani frisera sa sœur (Taram-Sagila), sera préposée à son bien-être (?) et portera sa chaise au temple de Mardouk. Tous les enfants qui sont déjà nés et qu'elle pourra encore mettre au monde sont les enfants de toutes deux. Si elle (Taram-Sagila) dit à sa sœur Iltani : « Tu n'es pas ma sœur », [elle sortira de la maison (?), et si Iltani dit à Taram-Sagila : « Tu n'es pas ma sœur »,] on lui fera une marque et on la vendra pour de l'argent. Si Arad-Chamach dit à ses femmes : « Vous n'êtes pas mes femmes », il paiera une mine d'argent. Mais si toutes deux

1. Tobit 7, 13.
2. § 128.
3. D'après Bruno Meissner, *Aus dem altbabylonischen Recht*, 1905, p. 23 s.
4. Jacob avec Léa-Silpa et avec Rachel-Bilha.
5. Nom de la femme.
6. Nom de la servante.
7. En Babylonie, les deux femmes épousées par un seul et même mari devenaient de ce chef des « sœurs ».

disent à leur mari Arad-Chamach : « Tu n'es pas notre mari », on les étranglera et on les jettera dans le fleuve »[1].

Qu'il ait existé ou non des contrats de ce genre en Israël, exprimé ou inexprimé ce fait subsiste : la femme est absolument la propriété de l'homme. La manière dont il l'acquiert le prouve déjà. Il l'achète au moyen du *mohar*, somme qu'il verse au père de la fiancée[2]. Le montant semble en avoir été, en moyenne, de cinquante sicles d'argent, environ cent cinquante francs[3]. Mais il y avait toujours du marchandage[4]. Les filles de hauts personnages, les princesses coûtaient naturellement plus cher[5]. La somme était payée lors des fiançailles. En conséquence, ce sont les fiançailles et non le mariage qui, juridiquement, font de la jeune fille l'épouse du mari. Dans le cas où il lui est fait violence, d'après la loi deutéronomique[6], la fiancée est considérée comme étant déjà mariée. Les gendres de Lot sont compris dans sa famille même avant leur mariage[7]. D'ailleurs, il est douteux que pour la période ancienne on puisse parler de véritables fiançailles; parfois le mariage suit immédiatement le paiement du *mohar*[8]. Celui-ci peut être remplacé par une prestation; cette sorte de mariage, « mariage de service[9] », est même en général plus ancienne que le mariage-achat. C'est ainsi, on le sait, que Jacob servit sept années pour chacune de ses deux femmes[10]. Dans certains cas, le service consiste en un exploit guerrier : prise d'assaut d'une ville ennemie[11] mise à mort d'un ennemi redouté[12], etc. Saül, par un raffinement de perfidie, exige de David comme *mohar* pour lui donner sa fille Mikal cent prépuces de Philistins[13]; il lui fallut pour cela, évidemment, verser son sang.

Si les jeunes filles ne sont acquises par leur futur mari

1. Un autre contrat de mariage (du temps de Nabopolassar) est inséré par Gressmann dans *Altorientalische Texte und Bilder*, 1, p. 139.
2. C'est donc par erreur que Luther traduit cette expression par : cadeau de noces.
3. Cf. Deutéron. 22, 29, en regard d'Exode 22, 15.
4. Cf. Genèse 34, 12.
5. Cf. I Sam. 18, 18, 23.
6. Deutéron. 22, 23-27.
7. Genèse 19, 12 ss.
8. Voir, par exemple, Genèse 29, 21; par contre Deutéron. 20, 7; 28, 30; Jérém. 2, 2.
9. Sur ce point, cf. Post, *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, 1, 1894, p. 318 ss. Le même, *Studien zur Entwickelungsgeschichte des Familienrechts*, 1899, p. 217 ss.
10. Genèse 29, 20, 27.
11. Josué 15, 16 s. — Juges 1, 12 s.
12. I Sam. 17, 25; 18, 17.
13. I Sam. 18, 25.

que moyennant un prix d'achat, cela signifie qu'elles représentent pour leurs parents un certain capital. Aujourd'hui encore, où, en Palestine, ce prix s'est multiplié jusque par quinze[1], dès la naissance d'une fille le père même le plus indigent obtient du crédit[2]. C'était et c'est, d'ailleurs, une certaine compensation pour la valeur incomparablement supérieure de la descendance mâle[3]. Le père, naturellement, était maître de fixer à son gré le montant du *mohar*. Mais il passait pour parcimonieux, lorsque, sa position le lui permettant, il n'en reversait pas une part à sa fille[4]. Une dot à proprement parler était le privilège des gens très riches : la fille d'un roi d'Egypte apporte à son royal époux une ville, Gézer[5]; une fille du désert, à son cheik, la possession de certaines sources[6]. La dot la plus habituelle consistait en une esclave affectée au service personnel de l'épousée : Sara a Hagar[7], Rebecca, sa nourrice[8], Rachel, Bilha[9], Léa, Zilpa[10], et, dans tous ces cas, la maîtresse, une fois mariée, garde la libre disposition de cette esclave[11]. La fiançée reçoit des présents de son fiancé[12], mais sans rapport avec le prix d'achat; ces cadeaux forment parfois le premier apport pour une fortune personnelle de la femme[13]. Etait exempt de toute redevance, soit au père de la fiancée, soit à celle-ci, l'homme qui prenait pour femme une prisonnière de guerre[14]; ceci représente un dernier vestige du très antique mariage par rapt, dont les traces apparaissent une autre fois[15] dans l'Ancien Testament. Le Deutéronome pose, pour ce cas, une condition[16] : il faut que l'homme laisse,

1. D'après L. Bauer, *Volksleben im Lande der Bibel*, p. 87, ce prix varie actuellement entre 4.000 et 10.000 piastres, d'après la notoriété de la famille, ainsi que les qualités, la beauté et l'âge de la jeune fille.
2. *Zeitschr. d. Deutsch.-Palästin. Vereines*, 4, 1881, p. 63.
3. Voir ci-dessus, p. 172:
4. Cf. Genèse 31, 15 s. Par contre, à Babylone, dès l'époque de Hammourabi, le prix d'achat de la femme restait inaliénable, pour être transmis plus tard à ses enfants, si du moins le mari n'en avait pas déjà la disposition, au moins celle des intérêts, pour ses entreprises commerciales (Jastrow, *The Civilization of Babylonia and Assyria*, 1915, p. 346). Le Coran suppose établi l'usage constant de remettre le *mahr* (*mohar*) à la femme.
5. I Rois 9, 16.
6. Josué 15, 19 = Juges 1, 15.
7. Genèse 16, 1.
8. Genèse 24, 59.
9. Genèse 29, 29.
10. Genèse 29, 24.
11. Genèse 16, 2, 6; 30, 3 s., 9.
12. Genèse 24, 53; 34, 12; Cf. *Iliade* 11, 243 ss.
13. Cf. Genèse 31, 36; I Rois 18, 19; II Rois 8, 5 s. Rauh, p. 43. La loi de Hammourabi suppose aussi une fortune propre à la femme (§ 162 s., 167, 171).
14. Deutéron, 20, 14; cf. I Rois, 20, 3.
15. Juges, 21, 6 ss.
16. Deutéron. 21, 10

dans sa maison, un délai d'un mois à la jeune fille, pour pleurer son père et sa mère, se raser la tête, se couper les ongles et déposer le costume qu'elle avait quand il la fit prisonnière.

En payant le *mohar*, l'Israélite acquiert, avec sa femme, un renfort de main-d'œuvre. Car le lot de la femme israélite est le travail, travail considérable, travail parfois fatigant; jeune fille, elle a été élevée à cet effet dans la maison paternelle. Il n'est donc pas surprenant, surtout étant donné le climat oriental, qu'en général, les fatigues constantes la fassent vieillir vite. Mais il n'y a pas lieu de considérer la femme comme étant à peu près l'esclave de son mari. Comme partout, dans les cas particuliers, la personnalité entre en ligne de compte. Une femme d'un caractère énergique et clairvoyant, comme Abigaïl, réussit, sans le concours de son mari, par de sages interventions personnelles, à conjurer de graves dommages[1]. D'ailleurs, la prudence ne paraît pas avoir été un don très rare chez les femmes israélites[2], la prudence et l'énergie[3]. C'est l'initiative d'une Débora qui enthousiasme un héros de l'envergure de Barak et un peuple entier entraîné à de hardis exploits[4]. Une Jaël va jusqu'à manier un marteau meurtrier contre l'ennemi sous sa propre tente[5]. L'aimable empressement de Ruth la rend si indispensable au riche cultivateur Boaz qu'il ne se sépare plus d'elle. Il n'est pas douteux qu'un authentique amour conjugal ait fleuri en Israël. Fut-il jamais chanté en accents plus beaux que ces paroles du Cantique des Cantiques :

> L'amour est fort comme la mort,
> La passion est impitoyable, comme le *cheol*[6],
> Les grandes eaux ne sauraient éteindre l'amour.
> Des fleuves ne le submergeraient pas[7] .

Ce poème est relativement récent, mais, pour les temps plus anciens, nous connaissons, outre le cas touchant d'Elkana, si tendrement attaché à sa femme Hanne, qui,

1. I Sam. 25, 18 ss.
2. Types de femmes avisées : II Sam. 14, 2 ss.; 20, 16.
3. Cf. Genèse 16, 5 ss.; 27, 13 s. 42 ss.
4. Juges 4.
5. Juges 4, 18 ss.; 5, 24 ss.
6. La demeure souterraine des morts.
7. Cantiques 8, 6 s.

quoique stérile, lui est plus chère que dix fils[1], l'exemple mémorable du prophète Osée : sa vie a eu un grand amour, quelque indigne que se soit montrée celle qui en fut l'objet. Pour des natures capables de sentiments si profonds, le mariage ne peut être que monogame; sous cette forme, il reflète même, aux yeux du prophète, l'union de Dieu et de son peuple[2]. La monogamie, relation conjugale, établie par la nature elle-même, a poussé de profondes racines dans l'esprit de l'élite d'Israël : on le voit incontestablement déjà dans le plus vieux récit de la création. Il s'ensuit que la femme fut considérée avec un respect puissamment accru. Ce n'est pas par hasard que la recension la plus jeune du Décalogue nomme la femme indépendamment des autres biens possédés par l'homme[3]. On ne s'étonnera pas que cette considération croissante ait pu être mise à profit par certaines femmes ambitieuses dans des vues intéressées : Bathséba parvient, par intrigue, à obtenir de David, affaibli par l'âge, la promesse du trône pour son fils Salomon, en dépit des prétentions mieux fondées du frère aîné de Salomon, Adoniya[4]. D'autres reproches pouvaient être lancés par la gravité morale des prophètes à leurs contemporaines adonnées au luxe[5] : Amos proteste[6] contre le penchant de celles de Samarie à la bombance et aux excès; Esaïe[7], contre l'effrontée coquetterie de celles qui se montrent dans les rues de Jérusalem.

Combien triste, par contre, était le sort des veuves : on l'aperçoit par une série de textes soit des prophètes, soit des lois[8], qui les recommandent à la bienfaisance et aux ménagements. Quoique d'autres cas soient attestés, où les veuves administrent librement leur bien[9], il semble qu'habituellement elles aient été exclues de l'hé-

1. I Sam. 1, 8.
2. Cette même image reviendra fréquemment après Osée; exemples : Jérém. 2, 2; Ezéch. 16, 8; Esaïe 50,1.
3. Cf. Deutéron. 5, 21; Exode 20, 17. Ailleurs encore, le Deutéronome s'efforce de relever la condition de la femme; exemples : Deutéron. 21, 10 ss.; 22, 13 ss.; 24, 1 ss.
4. I Rois 1, 11 ss.
5. Voir déjà la description de Jézabel, I Rois 21, 7 ss.
6. Amos 4, 1.
7. Esaïe 3, 16-24.
8. Par exemple Esaïe 1, 17; 10, 2; Michée 2, 9; Exode 22, 21; Deutéron. 10, 18; 14, 29; 24, 19, 21. II Rois, 4, 1 mentionne un cas concret d'oppression des veuves .
9. Cf. Ruth, 4, 3. La mère de Mica, Juges 17, 2 ss., semble aussi représentée comme étant veuve.

ritage, en vertu de la loi à l'époque récente[1], plus anciennement sans doute parce que, partie intégrante du patrimoine, elles étaient transmises aux héritiers[2], tandis que celles qui n'avaient pas d'enfants rentraient dans leur maison paternelle[3]. D'ailleurs, il fut, plus tard, loisible à toute veuve de se remarier[4].

II

Les Enfants

Non sans fierté un document ancien[5] félicite les femmes israélites de leurs couches aisées[6]. Aujourd'hui encore, il arrive que des femmes fellahs, en Palestine, mettent un enfant au monde étant en route, et, aussitôt après, rechargent de lourds fardeaux sur leur dos pour regagner, avec leur nouveau-né, leur lointain village[7]. La famille israélite, d'une manière générale, se distingue par sa *fécondité*.

On ne lave pas seulement *l'enfant* nouveau-né, mais on le frotte de sel[8]. Il en est encore ainsi de nos jours en Palestine[9]; il s'agit par là de protéger *l'enfant* contre l'action funeste des démons, car la croyance populaire[10] considère le sel comme un puissant préservatif[11]. C'est aussi, pour une bonne part, à l'effet d'écarter de l'enfant les mauvaises influences, qu'un nom lui est choisi. Car pour l'ancien Hébreu le nom est tout autre chose qu'une résonance. Le nom manifeste la nature même de celui qui le porte; il n'est nullement indifférent qu'il en porte un

1. Nombres 27, 8-11.
2. Cf. II Sam. 3, 7 s.; 16, 21 s.; I Rois 2, 21 s.
3. Genèse 38, 11; Lévit. 22, 13; Ruth 1, 8.
4. Ruth 1, 9 ss.
5. Exode 1, 19.
6. Pour les six cent mille Israélites d'Egypte, il n'y aurait eu que deux sages-femmes (Exode 1, 15) Un cas de naissance difficile : Genèse 35, 16; cf. I Sam. 4, 19 s.
7. *Canaan, Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel*, p. 2.
8. Ezéch. 16, 4.
9. *Zeitschr. d. Deutsch.-Palästina Vereins*, 4, 1881, p. 63.
10. La superstition ancienne a encore un écho dans la prière de l'Eglise par laquelle l'ancien rite chrétien du baptême consacrait le sel offert au catéchumène : « Nous te demandons, Seigneur, notre Dieu, qu'au nom de la Trinité ce sel devienne un sacrement porteur du salut, pour repousser le malin adversaire. »
11. Il semble qu'on introduisait aussi du jus de dattes dans l'arrière-bouche; Cf. l'étymologie du mot (*khanak*) qui signifie plus tard : consacrer.

quelconque. D'autant moins, qu'on sera appelé par ce nom ; or, l'appel, aussi bien que tout mot prononcé, agit aussitôt extérieurement comme une force absolument réelle, matérielle, qui met en œuvre son potentiel[1]. On voit les Arabes précipiter un enfant sur le sol, pour que les paroles de quelqu'un qui le maudit ne l'atteignent pas[2]. Il ne convient donc pas de recevoir un nom qui annonce le malheur. Si Rachel mourante appelle « Benoni », « enfant de ma douleur », l'enfant dont la naissance lui coûte la vie, le père change ce nom en celui de Benjamin, « enfant de la droite[3] », côté qui apporte le bonheur. Tout nom doit donc avoir, le plus possible, le son d'un euphémisme. On le forme de préférence avec un nom divin. Cela requiert l'assistance de Dieu pour celui qui le porte, si même cet appui n'est pas magiquement déclanché. Dans d'autres cas, le choix d'un nom aussi antipathique que possible[4] ou trompeur[5] peut avoir eu primitivement pour but d'écarter des êtres redoutés et malfaisants. Il arrive très souvent, comme chez d'autres peuples[6], que le nom est donné d'après les circonstances occasionnelles de la naissance[7]. Ce fut d'abord la mère qui le choisit pour son enfant[8]. Par la suite, le père la remplaça[9]. Mais le nom reste toujours personnel; il n'y a pas de nom de famille; on n'a coutume d'ajouter à un nom celui du père que lorsqu'il y a lieu de distinguer entre eux des homonymes[10]. Il existe aussi des noms doubles[11].

L'histoire de Jésus fait coïncider le choix du nom avec la circoncision[12]; il n'en était pas ainsi anciennement; cela se comprend si la circoncision a d'abord été un rite

1. Cf. par exemple Esaïe 55, 11; Jérém. 23, 29.
2. Cf. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*[2], 1897, p. 139, n. 4.
3. Genèse 35, 18.
4. Voir ci-dessus, p. 132.
5. Par exemple, de nos jours, les Juifs du sud de la Russie ont coutume de changer le nom d'un enfant lorsqu'il est dangereusement malade. Dans le Talmud, le changement du nom est un moyen « de déchirer le mauvais destin de l'homme ». Cf. E. Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod*, 1911, p. 106 s.
6. Stade (*Geschichte*[2], 1, p. 387, n. 2) cite un exemple curieux : la fille d'un Abyssin musulman reçut le nom de Khemsa Kertsch (cinquante couronnes), parce que son père avait eu à payer une amende de cinquante thalers-couronnes le jour où elle naquit. Autre cas caractéristique : Benzinger, *Archäologie*[2], p. 116, n. 2.
7. Cf. par exemple Genèse 30; I Sam. 4, 12.
8. Par exemple Genèse 4, 1; 19, 37 s.; 29, 32-35 etc. Et ci-dessus, p. 132.
9. Déjà Exode 2, 22; II Sam. 12, 24; sans parler des prophètes, qui donnent à leurs enfants des noms symboliques : Esaïe 8, 3; Osée 1, 4, 6, 9.
10. Par exemple Michée, fils de Himla, I Rois 22, 8.
11. Par exemple Salomon-Yedidya, II Sam. 12, 24 s.
12. Luc, 2, 21.

de puberté[1]. Si une loi tardive[2] permet de supposer un usage ancien, ce serait le huitième jour après la naissance qu'on avait coutume de circoncire l'enfant, tandis qu'il recevait son nom aussitôt né. C'est peut-être aussi pendant la plus tendre enfance que s'effectuent les tatouages, originairement, comme nous l'avons dit[3], destinés eux aussi à le protéger contre les démons.

La mère, en règle générale, allaitait l'enfant, quoiqu'il soit plusieurs fois question de nourrices[4]. L'allaitement durait longtemps, trois ans semblent avoir été la durée habituelle[5]. Pour jouer, les enfants avaient la rue[6].

L'éducation se fait d'abord auprès de la mère, que les filles, d'ailleurs, ne quitteront pas jusqu'à leur mariage. Par là encore s'affirme la forte influence maternelle[7]. Quand il y a plusieurs mères, il se forme aisément au sein du harem des groupes, qui s'opposent non sans hostilité, car naturellement chaque enfant s'attache à sa mère; par suite, ceux des frères et sœurs qui ont la même mère, restent bien plus intimement liés entre eux qu'avec les autres[8]. Le garçon qui grandit passe, avec le temps, sous la discipline paternelle; il arrive que, chez les grands il ait des surveillants particuliers[9]. Salomon, fils de roi, est confié au prophète Nathan[10]. Il ne semble pas qu'il ait existé des écoles. L'éducation était réglée par la tradition de la maison paternelle[11]. Ce que l'enfant y apprenait d'abord, c'était la piété filiale. Le livre des Proverbes[12] surtout nous fait connaître les multiples sentences qui l'inculquaient à l'enfant. Mais sans descendre jusque là (car ce livre date d'après l'exil), le livre de l'Alliance, déjà[13], le plus ancien des codes, édicte la peine de mort

1. Voir ci-dessus, p. 127 s.
2. Genèse 17, 12; Lévit. 12, 3.
3. Voir p. 156 s.
4. Genèse 24, 59; II Rois 11, 2; cf. Exode 2, 9.
5. I Sam. 1, 23 s. (Le jeune bœuf de trois ans dont il était question dans le texte original avait le même âge que le petit Samuel); voir encore II Macchab. 7, 27; Josèphe, *Antiq.* 2, 9, 6.
6. Jérém. 6, 11; Zachar. 8, 5.
7. Voir ci-dessus, p. 174 s.
8. Voir par exemple II Sam. 13, 32.
9. Cf. Nombres 11, 12; Esaïe 49, 23.
10. II Sam. 12, 25; cf. les gouverneurs des princes royaux, II Rois 10, 1, 5; I Chron. 27, 32.
11. Cf. par exemple Deutéron. 4, 9; 6, 7, 20 ss.; 11, 19; Exode 12, 24 ss.; 13, 8.
12. Par exemple Prov. 20, 20; 30, 17.
13. Exode 21, 15, 17; cf. Lévit. 20, 9; Deutéron. 27, 16.

pour quiconque aura frappé ou seulement maudit son père ou sa mère. Le Décalogue[1] place l'honneur dû aux parents immédiatement après les devoirs strictement religieux. L'ancienne éducation des enfants israélites paraît avoir eu quelque chose de rude et de sévère. La loi deutéronomique[2] exige qu'avec l'assentiment de la communauté les parents livrent à la mort le fils indocile et rebelle, ivrogne et déréglé. Les auteurs des Proverbes[3] recommandent encore de ne pas épargner la verge. La famille veille avec un zèle spécial à la bonne réputation de ses filles. Elle ne se refuse à fournir aucune espèce de preuve lorsqu'il s'agit d'établir leur chasteté virginale, contre laquelle s'est élevé quelque soupçon[4]. Mais la séparation des deux sexes est, surtout à la campagne, beaucoup moins rigoureuse qu'on ne pourrait s'y attendre, en partant d'une connaissance superficielle des mœurs actuelles en Orient[5].

La préséance des fils sur les filles est mise en lumière, en particulier par le droit successoral. Ce n'est qu'une loi très tardive[6] qui y fait accéder les filles, sous certaines conditions. Parmi les fils, à leur tour, l'aîné est privilégié. D'après les prescriptions du Deutéronome[7], sa part est double. Si, lors du décès du père, les fils, puis la mère reçoivent pleins pouvoirs sur leurs sœurs[8], cela s'applique plus encore au fils aîné[9].

III

Les esclaves

Les esclaves appartiennent à la famille; ce simple fait oblige à reviser les conceptions de l'esclavage courantes parmi les modernes. On ne saurait reporter purement et simplement dans l'antiquité les idées connues de li-

1. Exode 20, 12; Deutéron. 5, 16.
2. Deutéron. 21, 18-21.
3. Prov. 23, 13.
4. Deutéron. 22, 13 ss.
5. Voir ci-après, chapitre III.
6. Nombres 36.
7. Deutéron. 21, 17.
8. Cf. Cantique 1, 6.
9. Cf. Genèse 24, 50 ss.

berté et d'égalité; l'antiquité ne les aurait pas comprises. La simple question d'existence s'orientait dans une autre direction. Il faut reconstituer le milieu où l'individu comme tel n'avait aucun appui dans le droit public, mais en trouvait seulement comme membre d'une communauté basée sur les liens du sang, à laquelle il appartenait de nature. Quel était dès lors le sort des infortunés que les circonstances amenaient par contrainte dans une collectivité étrangère? Ici, la guerre faisait tomber les vaincus dans la possession des vainqueurs[1]. Là, sous l'empire des circonstances économiques suivant leur cours naturel, un débiteur appauvri pouvait se voir réduit à une extrémité unique : se vendre, lui ou les siens, à son créancier[2]. De toute manière, l'esclave perdait sa liberté; il pouvait être traité suivant le bon plaisir de son possesseur. Mais sa subsistance était assurée par le lien même où temporairement il se trouvait placé. Il n'avait pas à se procurer son pain, il le recevait; cette sécurité éclaire sa situation en regard de celle du pauvre qui, d'un jour à l'autre, ne sait comment il se procurera de quoi ne pas mourir de faim. Le côté sombre, c'est que l'esclave était irréductiblement livré à l'arbitraire de son maître, si même on peut parler d'arbitraire. Tout dépendait donc du maître. Il y avait, naturellement, de mauvais maîtres, qui traitaient cruellement leurs esclaves. Mais même leur cruauté trouvait des bornes dans leur propre intérêt; maltraiter un esclave, c'est léser son maître dans ses biens; l'esclave représente pour lui une valeur en espèces[3]. Si cela même peut marquer à nos yeux le profond avilissement de l'esclave, qu'on n'oublie pas que pour l'ancien Israélite la femme et les enfants étaient également compris dans sa propriété. C'est pourquoi, par exemple, l'ancienne loi[4] peut comprendre la séduction d'une jeune fille parmi les dommages subis par la fortune. Sur des points essentiels, par conséquent, l'esclave ne diffé-

1. Par exemple I Sam. 30, 8; I Rois 20, 39; Deutéron. 20, 14.
2. Exode 22, 2; Lévit. 25, 39; II Rois 4, 1; Esaïe 50, 1; Néhém. 5, 5. On ne voit pas toujours clairement s'il s'agit d'individus qui se vendent volontairement, ou si la vente résulte de mesures judiciaires.
3. D'après Exode 21, 32, cette valeur est fixée à 30 sicles (environ 90 fr.).
4. Exode 22, 13.

rait pas des membres de la famille. Et quand le bonheur voulait qu'il eût un bon maître, son sort n'était nullement lamentable à proprement parler. Il suffit, à cet égard, de se rappeler, par exemple, le type de l'esclave d'Abraham, qui entreprend pour Isaac le voyage à la recherche d'une fiancée[1]. Si son maître a pu lui confier une mission si intime et si lourde en responsabilité, il fallait que régnât entre eux une confiance bien étrangère à ce que l'on comprend communément par esclavage. Abraham prévoit même que son esclave pourra être son héritier[2]. Cela montre jusqu'où pouvait atteindre un esclave dans le cas où son maître n'avait pas d'enfants, ou en d'autres circonstances, peut-être aussi quand le fils menait une mauvaise conduite[3]. Il est vrai que l'esclave d'Abraham est « né dans sa maison », fils d'esclaves qui étaient déjà au service d'Abraham. En ce cas l'attachement au maître et à la maison se comprend d'autant mieux. Mais on rencontre ailleurs aussi la même intimité. Tantôt Abigaïl reçoit presque amicalement les conseils de son esclave sur l'accueil qu'elle doit ménager à David[4]. Tantôt, pour aller rechercher les ânesses de Kis, son esclave accompagne son fils, Saül, comme un guide éprouvé; la supériorité de son expérience compense l'inégalité de condition sociale[5]. Dans ce cas particulier, c'est lui aussi qui porte la bourse[6]. S'agit-il d'argent lui appartenant? La loi ultérieure[7], qui prévoit la possibilité d'un rachat volontaire de l'esclave, semble bien impliquer qu'il pouvait avoir des ressources personnelles.

Les législateurs ne se lassent pas d'insister sur les droits de l'esclave. Déjà le Livre de l'Alliance[8] déclare : Si un homme frappe son esclave, homme ou femme, de coups mortels, il subira le châtiment... S'il lui fait perdre un œil, ou une dent, en dédommagement, il le renverra libre. Puis le Deutéronome protège l'esclave qui s'est enfui de

1. Genèse 24.
2. Genèse 15, 3.
3. Prov. 17, 2. — Cf. I Chron. 2, 34 s.: Un Yérakhméélite, qui n'a pas de fils, donne sa fille à un esclave égyptien, qui continuera sa lignée.
4. I Sam. 25, 14 ss.
5. I Sam. 9.
6. V. 8.
7. Lévit. 25, 49.
8. Exode 21, 20, 26 s.

chez son maître[1]; il donne pour motif au commandement du sabbat le besoin de repos, y compris le repos de l'esclave, homme et femme[2]. Ainsi protégé, il peut arriver que l'esclave préfère son sort à la liberté, qui l'obligera à mener à ses propres risques et périls la lutte pour l'existence. Cette liberté doit être donnée à l'esclave indigène — à l'exclusion des étrangers — au bout de sept ans[3]. Mais le législateur envisage le cas où l'esclave ne fera pas usage de ce droit, pour une raison particulière et fort compréhensible[4] : l'esclave a une femme (esclave aussi, naturellement) et des enfants de cette femme. S'il quitte son maître, il lui faudra abandonner du même coup ses enfants et même sa femme, si du moins il n'est pas entré déjà marié au service de son maître[5], mais a reçu sa femme du bon vouloir de celui-ci. S'il se décide à rester, son appartenance à la maison du maître sera exprimée au moyen d'un acte réaliste, attesté ailleurs encore dans le monde antique[6] : son maître l'amènera dans la maison de Dieu, devant les piliers de la porte, et lui percera l'oreille avec un poinçon, l'oreille droite, suppose-t-on[7], le fixant en quelque sorte à la maison elle-même. D'ailleurs, il y a lieu de supposer que l'affranchissement, même requis par la loi, ne s'effectua guère. Lorsque, par exemple, le danger chaldéen atteignait son paroxysme à Jérusalem, le roi Sédécias convint avec le peuple qu'on allait prononcer la liberté des esclaves, cette fois sans condition de temps de service[8]. Ainsi fut fait. Mais à peine le danger était-il conjuré qu'on se mit à la recherche des affranchis pour les contraindre à reprendre le joug[9]. L'intérêt personnel allait trop puissamment à l'encontre d'une législation humanitaire pour que celle-ci pût surmonter toutes les difficultés qu'elle avait à combattre[10].

1. Deutéron. 23, 16 s., prescription que I Rois 2, 39 s. ignorait encore.
2. Deutéron 5, 14; Cf. Exode 23, 12.
3. Exode 21, 2. Dans le Deutéronome, la répétition de ce commandement, qui met sur le même plan les esclaves des deux sexes, prescrit au maître de donner à l'affranchi un présent prélevé sur le troupeau, le produit de l'aire et du cellier (Deutéron. 15, 12 ss.).
4. Exode 21, 5.
5. En ce cas, la femme est affranchie aussi, v. 3.
6. V. 6. Voir le *commentaire* de Dillmann-Knobel.
7. Cf. Lévit. 8, 23 s.; 14, 14, 17.
8. Hitzig le premier a reconnu exactement ce fait.
9. Jérém. 34, 8 ss.
10. La teneur de la loi : Deutéron. 15, 18 est déjà caractéristique à cet égard.

La dépendance des esclaves apparaît jusque dans le domaine religieux. Ils se sont incorporés à la religion de la famille. Ainsi, l'esclave d'Abraham jure par le Dieu de son maître[1]. Les esclaves participent donc aux actes de la vie cultuelle de la famille[2]; la circoncision en étant la condition, ils la subissent eux aussi[3].

En ce qui concerne les femmes esclaves, lorsqu'elles ne sont pas propriété exclusive de leur maîtresse[4], le mari peut disposer d'elles comme concubines, soit pour lui, soit pour ses fils[5]. Par la force des choses, cela aussi conduisait à l'adoucissement de la condition de ces femmes esclaves. En fait, sous ce rapport, les prescriptions du Code de l'Alliance[6] sont déjà fort humaines: la femme esclave acquiert, si elle est destinée à un fils de la maison, la situation d'une fille du maître[7].

IV

L'HABITATION

En devenant sédentaires, les Israélites renoncent à leur habitacle portatif, qui subsistera cependant dans les tournures du langage[8]. Ils adoptent le mode de construction solide qu'ils trouvent en usage dans le pays conquis[9]. Rien n'en est modifié tout d'abord. Mais la vie continue à se passer surtout en plein air, aux champs, sur les routes. Aussi, en général, n'a-t-on, en ce qui concerne l'habitation, que des exigences des plus modestes[10]. A peine si les gens et les bêtes y sont séparés, les premiers occupant un espace un peu surélevé où ils doivent se partager la place avec les provisions[11]. Les fouilles, par exemple celles de Jéricho, montrent le peu d'étendue des habitations israélites. A Gézer, et Taanakh, leur surface moyenne

1. Genèse 24, 12.
2. Deutéron. 12, 18; 16, 11.
3. Genèse 17, 12; Exode 12, 44.
4. Voir ci-dessus, p. 177.
5. Exode 21, 8 ss.
6. Exode 21, 8 ss.; Cf. Deutéron. 21, 10 ss.
7. « Droit de la fille », Exode 21, 9.
8. Voir ci-dessus, p. 143.
9. Voir ci-dessus, p. 31, et Thiersch, *Archäol. Anzeiger*, 1909, 386.
10. Cf. II Sam. 12, 3.
11. Cf. encore K. Jäger, *Das Bauernhaus in Palästina*, 1912. *Canaan* (ouv. cité), p. 3.

atteint tout au plus quatre mètres carrés. La maison peut ne former qu'une seule chambre; ailleurs, il y en a deux[1], ce n'est pas nécessairement chez les grands; tout au plus trois, qui ouvrent sur une cour ou sont disposées autour d'elle[2]. On construit habituellement en briques. Il en résulte des constructions souvent susceptibles de péricliter[3]. A Jérusalem, on entend Esaïe reprocher à ceux dont les maisons de briques sont tombées de vouloir employer la pierre de taille[4]; il n'en est pas autrement à Samarie[5]. Les mêmes gens remplacent le bois ordinaire du sycomore par celui du cèdre[6]. D'ailleurs, les constructions courantes n'employaient à peu près aucun bois. L'image répétée du badigeon[7] peut faire supposer que déjà l'ancien Israélite aimait à donner aux maisons cette blancheur aveuglante qui frappe le voyageur en Orient, surtout par son contraste avec le bleu intense du ciel; mais on crépissait aussi les briques[8].

La maison israélite est en premier lieu destinée à abriter ses habitants contre les intempéries, pluies de l'hiver, soleil de l'été. Ce dernier a déterminé l'application à ne laisser pénétrer qu'un minimum de clarté et à orienter les maisons vers le nord[9], du moins quand cette orientation est intentionnelle. Les portes sont basses. « Celui qui élève sa porte cherche la ruine[10] ». On est avare de fenêtres, quoiqu'elles puissent servir en même temps d'exutoire pour la fumée[11]; on leur adjoint des volets ou treillages de bois[12]. Les maisons se touchent de près entre elles; mais en outre, pour profiter de l'ombre, on se tient auprès des murs et des portes[13]. Le Deutéronome[14] recommande d'inscrire des paroles de la loi sur les portes. Il semble ainsi que son langage imagé fait allusion à un ancien usage, qui consistait à placer là des amulettes pour se protéger contre les méfaits des démons[15]. Cette vieille

1. Cf. Juges 15, 1; II Sam. 13, 10.
2. II Sam., 11, 2; Néhém. 8, 16.
3. Cf. Ezéch. 12, 7; 13, 11 s.
4. Esaïe 9, 9.
5. Amos 5, 11.
6. Esaïe 9, 9.
7. Ezéchiel 13, 10, 12, 14 s., 22, 28.
8. Lévit. 14, 41 s.
9. Sellin und Watzinger, *Jericho*, p. 63.
10. Prov. 17, 19.
11. Osée 13, 3.
12. Par exemples Juges 5, 28; Prov. 7, 6 etc.
13. Ezéch. 38, 30.
14. Deutéron. 6, 9.
15. Esaïe 57, 8. Voir le rite du sang de la pâque dont on enduit les portes. Exode 12, 7.

coutume eut comme un renouveau de vie lorsque le judaïsme en vint à appliquer à la lettre le conseil de l'écrivain deutéronomiste[1].

Il n'y a ordinairement qu'un étage. Dans l'histoire de la civilisation, la principale particularité de la maison israélite est peut-être son toit plat[2], au sol d'argile poli[3], où se passe une bonne part de l'existence des habitants de la maison. On s'y réunit dès qu'un événement quelconque se produit dans la ville[4]; car c'est de là qu'on peut voir quelque chose[5]; réciproquement, si l'on veut que ce qu'on fait soit vu de tous, on va se placer sur le toit[6]. Annoncer quelque chose sur le toit, « prêcher sur les toits »[7], signifie le faire connaître à toute la ville, car les toits sont contigus entre eux[8], et en général les auditeurs n'y manquent pas; c'est là qu'on se repose ou se promène; le roi ne fait pas exception[9]; les toits tiennent lieu de jardin; on y cultive même des fleurs, si fugace que soit la floraison[10]. C'est là qu'on dresse des tabernacles[11]; lorsque des cultes sidéraux sont en usage, c'est sur le toit qu'on érige des autels[12]. On pense ainsi s'être approché du ciel; aussi aime-t-on à y prier[13]. Mais on y travaille aussi, par exemple à faire sécher des tiges de lin[14]. Il advient dans certaines circonstances qu'on élève sur le toit un petit édifice particulier, la « chambre haute » ou « galetas », où l'on se retire pour n'être pas dérangé[15]. C'est aussi la chambre d'honneur qu'on offre à un hôte[16], car elle est la mieux aérée et la plus fraîche[17]. Etant donnée l'importance du toit, il n'est pas surprenant que le législateur[18] recommande de prendre soin de le garnir d'une balustrade. L'Ancien Testament connaît aussi les gout-

1. C'est ce qu'on appelle la *mésousa*.
2. Ces toits plats peuvent parfois recouvrir une coupole intérieure.
3. Les plaques de pierre qui servaient au polissage restaient déposées sur le toit. (Thomsen, *Kompendium*, p. 31).
4. Cf. Esaïe 22, 1.
5. Cf. encore Juges 16, 27.
6. II Sam. 16, 22; lamentations, funéraires sur le toit : Esaïe 15, 3; Jérém. 48, 38.
7. Matth. 10, 27 et parallèle.
8. C'est pourquoi l'on pouvait aussi prendre la fuite par les toits, Matth. 24, 17 et parallèle.
9. II Sam. 11, 2; Daniel 4, 26.
10. II Rois 19, 26; Esaïe 37, 27; Ps. 129, 6.
11. Néhém. 8, 16.
12. Jérém. 19, 13; Soph. 1, 5.
13. Cf. Actes 10, 9.
14. Josué 2, 6.
15. II Sam. 19, 1; Daniel 6, 11.
16. I Sam. 9, 25 (texte rectifié); I Rois, 17, 19; II Rois 4, 10.
17. Juges 3, 20.
18. Deutéron. 22, 8.

tières (ouvertes)[1]. La cour de la maison comprend une citerne[2]; posséder en propre sa citerne est l'orgueil du propriétaire[3].

Quant à la disposition intérieure de la maison[4], on est très bien renseigné par les paroles de la femme riche de Sunem, proposant à son mari de donner l'hospitalité à Elisée[5] : « Faisons-lui une petite chambre haute maçonnée et garnissons-la lui d'un lit, d'une table, d'une chaise, d'un chandelier, pour qu'il s'y retire quand il viendra chez nous ». En général, en guise d'armoire, on a dû se contenter d'un clou planté dans le mur[6]. L'homme du commun pouvait se passer de lit et coucher sur un tapis ou une natte, enroulé dans son manteau[7]. Le lit, quand il existe[8], consiste en une sorte de sopha, la tête surélevée[9]; en tout cas, le même mot désigne la couche sur laquelle on s'asseyait[10] ou, plus tard, on s'étendait, quand on était à table; le confort que les viveurs de Samarie savaient donner à ce meuble ressort des protestations d'Amos[11]. Ce luxe se déployait en garnissant les meubles divers de moelleux coussins, toujours plus abondants, et en les confectionnant ou les ornant de plaques d'ivoire[12]. Le comble du luxe est le propre de la courtisane, avec ses couvertures et ses tapis multicolores et parfumés[13]. A la cour du roi apparaît le trône opulent, par exemple celui que Salomon se fit ériger[14]. Mais on aborde ainsi le chapitre des objets d'art.

L'inventaire d'une cuisine peut encore se reconstituer en quelque mesure, grâce à des mentions diverses et occasionnelles. Il y a là des moulins à main, des pétrins, des corbeilles, des outres pour l'eau, des cruches, pots, assiettes, écuelles de taille diverse, des fourchettes à trois dents,

1. Prov. 19, 13; 27, 15.
2. Cf. II Sam. 11, 2; 17, 18.
3. Prov. 5, 15.
4. Cf. la description d'une maison moderne de paysans palestiniens, Volz, *Die biblischen Altertümer*, 1914, p. 293.
5. II Rois 4, 10.
6. Esaïe 22, 23, 25; Ézéch. 15, 3.
7. Exode 22, 25 s.; Deutéron. 24, 13.
8. Par exemple I Sam. 19, 13, 15 s.; II Sam. 4, 7; I Rois 17, 19; 21, 1.
9. Genèse 47, 31;
10. I Sam. 28, 23; Ézéch. 23, 41.
11. 3, 12; 6, 4. Au lieu de *demèchek* dans 3, 12 il faut peut-être lire : *dabbèchet*, proprement gibbosité de chameau, d'où (?) haut siège rembourré.
12. Sanchérib mentionne des lits d'ivoire parmi le butin qu'il a emporté de Jérusalem. Cf. Ézéch. 23, 41.
13. Prov. 7, 16 s.
14. Rois 10, 18-20.

pour retirer la viande de la marmite[1], etc. Le foyer a beaucoup moins d'importance que chez les Indo-Européens. C'est ainsi qu'il n'est jamais question chez les Sémites de faire faire à l'épousée le tour du foyer, rite nuptial très répandu chez les Indo-Européens[2]. Mais le trait le plus significatif peut-être à cet égard, c'est que le mot qui désignait anciennement l'emplacement du feu désigne, dans l'Ancien Testament, un tas d'immondices[3].

Contre le froid de l'hiver, on a un poêle ou au moins un brasero[4]. Certains de ces appareils étaient artistement travaillés, comme celui qu'on a trouvé à Taanakh et pris d'abord pour un autel à parfums. Il a environ 90 cm. de haut, et se distingue par des ornements : têtes de chérubins en saillie, reliefs de deux côtés avec des motifs babyloniens et cypriotes[5]. Il est même question d'appartements spéciaux pour l'hiver chez les grands[6], mais il n'est pas possible de préciser en quoi ils se distinguaient de ceux « d'été[7] ».

Quelques données éparses sur le luxe progressif se trouvent encore. A la longue, on ne se contenta peut-être plus d'un sol en argile uni, mais on le recouvrit de carreaux, comme dans la « citadelle de Salomon » à Megiddo, ou même de planches de cyprès comme dans le temple de Jérusalem[8]. Certains murs furent ornés d'ivoire[9], d'autres marquetés de cèdre[10]; d'autres encore, peints peut-être au minium (oxyde de plomb)[11]. Qui sait si des dorures, comme le récit des constructions de Salomon en mentionne pour le temple[12], ne se trouvaient pas aussi dans de riches maisons particulières? Cela a pu être le cas au moins pour des portes et des colonnes[13]. On considérait comme spécialement élégantes les fenêtres à large ouverture[14]. Mais le luxe capital pouvait être l'étendue

1. Cf. I Sam. 2, 13 s.
2. Cf. par exemple Hutchinson, *Customs of the World*, 1913, p. 500, 529; Hastings, *Encycl. of Religion*, 8, 471 *b*.
3. *Achpôt*. Cf. R. Smith, *Die Religion der Semiten*, 1899, p. 287, n. 651. Wellhausen, *Israel. und jüd. Geschichte*[6], 1907, p. 86, n. 3.
4. Jérém. 36, 22 s.
5. Cf. Sellin 1, p. 76 ss.; 109 ss. Thiersch, *Archäol. Anzeiger*, 1909, 404 s.
6. Amos, 3 15; Jérém. 36, 22.
7. Amos 3, 15.
8. I Rois 6, 15.
9. I Rois 22, 39; Amos 3, 15.
10. Jérém. 22, 14; Aggée 1, 4.
11. Jérém. 22, 14.
12. I Rois 6, 21.
13. Cf. II Rois 18, 16.
14. Jérém. 22, 14.

même de la demeure, car elle tranchait étonnamment sur l'exiguïté habituelle.

V

L'HABILLEMENT

Depuis longtemps déjà, le pagne antique qui ceignait les reins est devenu le vêtement de dessous[1], sorte de chemise à manches qui descend jusqu'aux genoux[2] ou même davantage[3]. Ce vêtement était en laine ou en lin[4]; on le portait directement sur le corps; une ceinture[5], habituellement en lin, le tenait en place et permettait aussi de le relever pour se donner une plus grande liberté de mouvement[6]. Au travail, spécialement dans les champs[7], on pouvait ne porter que cet unique vêtement; on travaillait comme il arrive chez nous en « manches de chemise ». Cependant, peut-être par pure pruderie, le langage appelle « nu » celui qui ne porte que le vêtement de dessous[8]. L'habillement complet comprend en outre le vêtement de dessus : d'après ce que portent les fellahs modernes, c'était une longue pièce quadrangulaire d'étoffe de laine, cousue d'une manière primitive, de telle sorte qu'une place restait libre pour passer les bras, tandis que le reste était jeté autour du corps, comme le *himation* des Grecs ou la *toga* des Romains. Les plis et les coins donnaient de l'espace[9]; aussi pouvait-on le remplir comme une poche, « recueillir dans son sein[10] ». D'ailleurs ce manteau n'était pas seulement destiné à l'habillement; parfois l'Is-

1. Voir ci-dessus, p. 141 s.
2. D'où la possibilité de se découvrir; cf. Genèse 9, 21; Exode 20, 26; 28, 42; II Sam. 6, 20.
3. Sur les hauts reliefs du palais de Sanchérib à Koujoundchik, la tunique va tantôt jusqu'aux genoux, tantôt usqu'aux chevilles.
4. La loi : Deutéron. 22, 11, cf. Lévit. 19, 19, interdit les vêtements composés de deux étoffes, peut-être parce que ce genre de combinaison de produits des règnes animal et végétal était employé volontiers par les sorciers. Cf. Goldziher, *Zeitschr. f. Alttestamentl. Wiss.* 20, 1900, p. 36 s.
5. Cf. Lévit. 16, 4; I Sam. 18, 4; Jérém. 13, 1.
6. On peut supposer que tel est le sens de l'expression : « avoir les reins ceints », Exode 12, 11; II Rois 4, 29; 9, 1.
7. Cf. Matth. 24, 18.
8. Spécialement net est Job 22, 6.
9. Exode 4, 6; 12, 34; II Rois 4, 39; Aggée 2, 12.
10. Esaïe 65, 6 s.; Ps. 79, 12.

raélite s'en servait comme d'un tapis[1], et la nuit, il faisait office de couverture. De là une prescription légale[2] : « Si tu as pris en gage le vêtement de ton prochain, tu le lui rendras avant le coucher du soleil, car c'est sa seule couverture. Sans elle, sur quoi coucherait-il? »

En principe, l'habillement des hommes et celui des femmes était le même. Cependant, ils différaient d'une manière ou d'une autre, puisqu'il est interdit à chaque sexe de porter les vêtements de l'autre[3]. On s'attend peut-être à ce que les plus fins et les plus riches fussent ceux des femmes. Il semble d'abord qu'il en était ainsi. David pleure la mort de Saül et de Jonathan[4] :

> **Filles d'Israël pleurez sur Saül**
> **Qui vous vêtait de pourpre et de cramoisi,**
> **Qui mettait des ornements d'or à vos vêtements,**

et déjà le vieux cantique de Débora[5] peut refléter l'inclination féminine à la parure et à l'élégance : Sisera tardant à revenir, les femmes se disent :

> **C'est que sûrement ils ont du butin à se partager,**
> **Un butin en vêtements de couleur pour Sisera,**
> **Un butin en vêtements de couleur, brodés,**
> **Deux vêtements de couleur brodés pour le cou de la reine[6].**

Mais ces textes mêmes laissent apercevoir que l'homme ne dédaignait pas plus que la femme les beaux vêtements multicolores. D'autres données amènent à une conclusion identique : l'affinement et le luxe vestimentaires intéressent les deux sexes. Achan devient voleur[7] pour s'approprier un précieux manteau de Sinear[8]. Entre tout ce que la reine de Saba peut admirer de la magnificence de Salomon, les vêtements des serviteurs du roi[9] ne sont pas ce qui arrête le moins ses regards, Sophonie[10]

1. Juges 8, 25; II Rois 9, 13.
2. Exode 22, 26; cf. Deutéron. 24, 12 s.
3. Deutéron. 22, 5.
4. II Sam. 1, 24
5. Juges 5, 30.
6. « Reine » est une correction conjecturale; peut-être ici aussi faut-il lire : pour son cou (celui de Sisera) cf. les Septante.
7. Josué 7, 21.
8. Cf. Ezéch. 27, 24.
9. I Rois 10, 5.
10.

blâme encore l'affection de la cour royale pour es modes étrangères.

Ceux qui le pouvaient se procuraient des manteaux d'un blanc éclatant[1], ou de pourpre[2], ou d'écarlate[3], à broderies[4] et dorure[5]. Ils avaient des « vêtements de rechange[6] », « amassés en aussi grande quantité que la boue[7] ». Aussi les vêtements sont-ils un cadeau apprécié[8]. Le vêtement de dessus que portent le roi et les grands est un luxueux manteau[9]. Ailleurs, sans doute sur le modèle assyro-babylonien[10], on a des manteaux qui se portent encore par dessus les deux vêtements usuels[11]. Le luxe, dû en partie à des influences étrangères, s'étend aussi au vêtement de dessous : Jacob en fait confectionner un pour son fils préféré, avec de longues manches[12], analogue, semble-t-il, à celui que portaient les princesses royales[13]. Pour les femmes surtout, ce vêtement de dessous devint si long que sa traîne balayait le sol[14]. Celle des reines fut apparemment portée par des esclaves[15]. Les femmes de mœurs légères portaient, sous le vêtement habituel de dessous, une autre sorte de chemise faite du lin le plus fin ou de soie de coton[16]. La ceinture donnait lieu aussi à de soigneux enjolivements[17], tels que des broderies d'or[18]. Les grands personnages officiels, y compris les prêtres, se reconnaissaient, semble-t-il, à leur ceinture[19].C'est là que le guerrier place son épée[20], le pacifique scribe,son écritoire[21]; les femmes y suspendent

1. Ecclésiaste 9, 8.
2. Juges 8, 26; Prov. 31, 22.
3. Jérém. 4, 30; Lament. 4, 5.
4. Ezéch. 16, 10; 26, 16; Ps. 45, 15.
5. Ps. 45, 14.
6. II Sam. 12,20; Esaïe 3, 22; Cf. II Rois 10, 22, les vestiaires royaux, contenant des vêtements qu'on peut prêter ou donner à l'occasion.
7. Job 27, 16.
8. Genèse 45, 22; Juges 14, 12; II Rois 5, 5.
9. I Sam. 18, 4; 24, 5, 12; Ezéch. 26, 16; Job 1, 20; 2, 12. Le manteau (*meïl*) est porté aussi par les prophètes (I Sam. 15, 27; 28, 14) et par les prêtres (Exode 39, 22 ss.; I Sam. 2, 19).
10. Cf. Josué 7, 21; Jonas 3, 6.
11. Michée 2, 8.
12. Genèse 37, 3.
13. II Sam. 13, 18 s.
14. Jérém. 13, 22, 26; Esaïe 47, 2; Nahum 3, 5; Cf. Esaïe 6, 1.
15. Cf. des fragments dans Esther 4, 2 ss.
16. On n'a pas encore réussi à préciser la nature exacte de ce que signifient les mots hébreux *bad*, *bouz*, *chéch* et *khour*. Quant à *petîgîl*, Esaïe 3, 24, on ne sait si c'est un vêtement de dessus ou (septante) de dessous. Les *sedînîm* sont de longues chemises; Samson en donne aux convives de ses noces (Juges 14, 2 s.); la vertueuse maîtresse de maison de Prov. 31 (v. 14) en vend au marchand. Cf. Esaïe 3, 23. Ce nom, sous la forme *salinnou*, se trouve déjà dans les lettres d'Amarna. Aujourd'hui, la chemise est de règle chez les fellahs. (Volz, *ouv. cité*, p. 297).
17. Cf. Prov. 31, 24.
18. Cf. Daniel 10, 5.
19. Cf. Esaïe 22, 21; Exode 28,4, etc.
20. II Sam. 20, 8.
21. Ezéch. 9, 2.

une sorte de poche ou une bourse[1]. En Israël comme ailleurs[2], la ceinture de la mariée[3] joue un rôle particulier.

Aux quatre bords du vêtement de dessus, on avait coutume de porter des amulettes, bleues semble-t-il, qui passaient pour spécialement actives contre le mauvais œil[4]. C'est ce qu'on peut inférer de la transposition yahviste que leur donnent en partie les législateurs[5], en prescrivant de porter des houppes en pointe, à frange de pourpre bleue, comme mémorial des commandements de Yahvé. Ce fut l'origine de la *tallit* juive, étoffe à prière qui se porte en houppes.

Habituellement, du moins dans les temps anciens[6], les femmes ne semblent pas avoir été voilées[7]; mais le voile était porté par la mariée[8]; comme, d'autre part, la prostituée en avait un[9]. Par contre, les femmes portaient volontiers de larges fichus ou sorte de châles[10] ou de mantelets du genre voile[11], qu'on peut se représenter, suivant le genre ultérieur[12], « fin, comme une toile d'araignée ».

La chevelure joue un rôle important, ainsi que la manière de la disposer. La jeunesse tourne les chauves en dérision[13]; c'est une menace redoutable, surtout adressée à des femmes, que de leur prédire la perte de leurs cheveux[14]. On en admire d'autant plus l'abondance, qu'il s'agisse d'une jeune fille dont les touffes de sa chevelure descendent « comme un troupeau de chèvres des monts de Galaad[15] », ou d'un jeune homme comme Absalom, si chevelu qu'il est obligé de se faire tondre annuellement et que ses cheveux coupés chaque fois pèsent deux cents

1. Esaïe 3, 22.
2. Cf. par exemple l'article *girdle* dans Hastings, *Encyclopaedia of Religion* 6, 229.
3. Jérém. 2, 32.
4. Cf. ci-dessus, p. 74 s.
5. Nombres 15, 38 ss.; Deutéron. 22, 12.
6. Voir par contre Esaïe 47, 2; il est vrai que ce texte ne parle peut-être que de coutumes babyloniennes; quoi qu'il en soit, le voile fait partie de la toilette des femmes de Jérusalem; Esaïe 3, 19, *reala*.
7. Cf. Genèse 12, 12 ss.; 26, 7; 29, 10 s.
8. Genèse 24, 65; Cantique 4, 1; 6, 7.
9. Genèse 38, 14, 19.
10. Ruth 3, 15; Esaïe 3, 22 : *mitpakhat*; les *ma'a aphot* nommées dans le même texte désignent aussi une sorte de manteau.
11. Esaïe 3 23; Cantique 5, 7: *redidim*.
12. Cf. Philon, *De somniis* 2, 7.
13. II Rois 2, 23.
14. Esaïe 3, 17 24.
15. Cantique 4, 1; cf. 7, 6; les mots: « un roi enchaîné dans les boucles » sont incertains; cependant cf. par exemple Max Dauthendey : « Ta chevelure me tient prisonnier plus lourdement que des chaînes ».

sicles, poids du roi (16 gr. 83)[1]. Si l'on en juge par cet exemple, il était d'usage de laisser pousser les cheveux assez longs[2]. Paul dira qu'une longue chevelure n'est pas décente pour l'homme[3]; tel n'a pas dû être l'avis des anciens Israélites. D'ailleurs on n'avait pas le droit de se faire couper les cheveux lorsqu'on avait fait un vœu[4]. Même obligation pour le guerrier[5]. Réciproquement, dans certains cultes étrangers, notamment dans le culte des morts, il fallait se raser le front et le menton[6]; aussi la loi, plus tard, interdira-t-elle ces pratiques[7].

Le soin qu'hommes et femmes prenaient de leur chevelure consistait avant tout en onction. Le psalmiste encore[8], pour faire l'éloge de l'entente cordiale entre frères, la compare à l'huile aromatique[9] répandue sur la tête, « découlant sur la barbe d'Aaron, descendant sur les bords de ses vêtements ». De là aussi le souhait de l'Ecclésiaste de Salomon[10] : que l'huile ne manque jamais pour sa tête. Cesser les onctions, est un signe du plus profond abattement et du deuil[11]. On en préfère la surabondance; comme Amos[12] le reproche aux viveurs de Samarie, on emploie à profusion l'huile superfine. La dépense en était des plus onéreuses, car, comme dit un proverbe[13], celui qui aime l'huile ne s'enrichit pas.

Les femmes pratiquaient toute espèce de frisure[14] : tresses, cheveux crêpés[15]. Mais les hommes n'ignoraient pas ce genre de préoccupations : non seulement ils entretenaient leur barbe avec un soin minutieux[16], mais on connaît les sept fameuses tresses de la chevelure de Samson[17]. Josèphe[18] prétend que les suivants de Salomon

1. II Sam. 14, 26.
2. Voir encore Ezéch. 44, 20.
3. I Corinth. 11, 14.
4. Juges 13, 5; I Sam. 1, 11; Nombres 6, 5.
5. Juges 5, 2, a expliquer ainsi : pour que les cheveux poussent beaucoup, c'est-à-dire pour que beaucoup se vouent à faire la guerre.
6. Esaïe, 15, 2; Jérém. 9, 25; 25, 23; 41, 5; 48, 37.
7. Lévit. 19, 27; 21, 5.
8. Ps. 133, 2 s.
9. *Tôb*, aromatique d'après D. H. Müller.
10. 9, 8; voir encore Ps. 23, 8.
11. II Sam. 14, 2; Cf. Matth. 6, 17.
12. 6, 6.
13. Prov. 21, 17.
14. II Rois 9, 30.
15. Esaïe 3, 24; Cantique 7, 6. On peut proposer pour le texte primitif de ce verset : « Les cheveux crêpés (*mikchè* serait tombé après *dammachè*, haplographie) de ta tête sont comme le cramoisi (*kakkarmîl*, au lieu de *kakkarmel*); les tresses de ta tête sont comme la pourpre. »
16. Cf. II Sam. 20, 9; 10, 4s.; Esaïe 7, 20.
17. Juges 16, 13, 19.
18. *Antiquités* 8, 7, 3.

inséraient chaque jour dans leurs cheveux un bâton doré, de sorte que leur tête resplendissait magnifiquement au soleil. Sans doute ceci reporte trop haut des coutumes moins anciennes. En dépit de tant d'artifices, la chevelure pouvait laisser à désirer. On nous dit de Samson[1] qu'il pose sa tête sur les genoux de Dalila et qu'elle s'occupe de sa chevelure. Wellhausen[2] rapproche de ce trait le fait que chez les anciens Arabes la bien-aimée a coutume de prendre ainsi la tête de son chéri dans son sein pour la nettoyer de toute vermine[3] !

Sous l'éclat brûlant du soleil oriental[4], il est nécessaire de porter un couvre-chef[5]. D'après l'usage actuel, c'était une pièce de toile ou au moins une bande épaisse, tournant plusieurs fois autour de la tête. Les citadins d'un certain rang, hommes et femmes, ont pu porter le turban, plus ou moins élégant[6].

La chaussure paraît avoir joué un moindre rôle. Mais, avec le temps, ceux qui allaient pieds nus s'avéraient ainsi très pauvres[7]. C'était le cas des prisonniers[8], et l'un des signes du deuil[9]. Les sandales de cuir ou de bois dont, au moins en dehors de la maison[10], on se servait presque généralement[11], et les lanières peu rigides[12] dont on les fixait au pied, expriment proverbiabement une valeur minime[13]. Cependant les riches habitantes de Jérusalem en avaient de précieuses, par exemple en peau de vache marine[14].

La toilette complète de la femme israélite comporte encore un élément essentiel : les bijoux. Bracelets au bras[15], chaîne autour du cou[16], anneau au nez[17], anneaux

1. Juges 16, 19.
2. *Nachrichten der K. Ges. der Wiss. zu. Gœttingen*, 1893, p. 471, n. 3.
3. Cf. encore Jérém. 43, 12. Von Gall, *Zeitschr. f. Alttestamentl. Wiss.* 24, 1904, p. 105 ss.
4. Exemple d'un coup de soleil : II Rois 4, 1 ; cf. ps 121, 6, où l'on relève aussi l'idée d'un effet correspondant de la lune.
5. Néanmoins, des Juifs prisonniers représentés à Kuyoundchik, sont nu-tête.
6. Esaïe 3, 20, 23; 62, 3; Ezéch. 44, 18, etc.
7. Amos 2, 6; 8, 6.
8. Esaïe 20, 2 s.; Job 12, 17, 19.
9. II Sam. 15, 30; Ezéch. 24, 17, 23; Michée 1, 8.
10. Cf. Cantique 5, 3.
11. En Palestine, de nos jours, la femme va presque constamment pieds nus, mais le paysan estimerait honteux d'être rencontré hors de chez lui sans chaussures. Il porte au moins ses souliers à la main. (H. Schmidt, *Die grossen Propheten*, 1915, p. 88).
12. Cf. Esaïe 5, 27.
13. Amos 2, 6; 8, 6; Genèse 14, 23.
14. Ezéch. 16, 10; Cf. aussi Cantique 7, 2.
15. Cf. Genèse 24, 22 : deux bracelets d'or, pesant chacun dix sicles : 163 gr. 7; Esaïe 3, 19; Ezéch. 23, 42.
16. Cf. Prov. 3, 3, 22.
17. Cf. Genèse 24, 22 : anneau d'or du poids d'un demi-sicle : 8 gr. 2; Esaïe 3, 21.

d'oreilles[1], superbe couronnesur la tête[2]: cette description de la parure d'une dame, Ezéchiel[3] en fait l'emblème de Jérusalem personnifiée. C'est avant tout la polémique d'Esaïe[4] contre les coquettes habitantes de cette ville, qui montre jusqu'où l'on pouvait aller en pareille voie : elles cherchent à attirer l'attention sur elles par les rues en faisant cliqueter les chaînettes des boucles de leurs pieds[5]. Ce thème était assez séduisant pour qu'un reviseur ait amplifié le discours du prophète[6]; avec une complaisance manifeste, il étale toute sa connaissance des articles de toilette et de parure féminine, ce qui renseigne utilement l'historien de la civilisation. Il est question là, par exemple, de bandeaux portés sur le front[7], et consistant peut-être en fils tressés d'or et d'argent, de croissants[8], d'anneaux portés aux doigts[9], de flacons d'odeur[10], etc. Les perles et le corail paraissent avoir été fort appréciés[11]. On énumère aussi maintes pierres précieuses ou demi-précieuses, dont l'exacte détermination n'est pas toujours possible[12]. Une douzaine d'entre elles figurent encore dans la description plus récente du pectoral du grand-prêtre[13] : cornaline, topaze, émeraude, rubis (?), saphir, jaspe, hyacinthe (?), agathe, améthyste, chrysolithe, pierre de Choham (?), onyx (?). D'autres sont mentionnées ailleurs[14], parmi lesquelles le diamant, mais celui-ci non comme bijou, comme pierre dure, image de l'entêtement du peuple[15], sa pointe servant à graver, comme un stylet ou burin de fer[16]. On voit combien était abondante la variété des bijoux; d'ailleurs, les pierres

1. Cf. Genèse 35, 4; Exode 32, 2; Esaïe 3, 19 : anneaux d'oreilles, littéralement : « gouttelettes », c'est-à-dire sans doute des perles. (De même Juges, 8, 26).
2. Cf. Ezéch. 23, 42.
3. 16, 11 s.
4. 3, 16. Voir aussi Coran Sure 24, 32.
5. Ces boucles pouvaient être attachées par de petites chaînes mobiles.
6. Esaïe 3, 18-23.
7. V. 18, si le mot *chebîchîm* ne signifie pas plutôt : petits soleils, croissants.
8. Esaïe 3, 18; voir ci-dessus, p. 74.
9. Esaïe 3 31; cf. Exode 35, 22; Nombres 31, 50.
10. Esaïe 3, 20.
11. L'application des noms *ra'mot* et *penînîm* aux unes ou à l'autre est douteuse. Lament. 4, 7 vise la couleur rouge. Peninna est un nom de femme (I Sam. 1, 2, 4), donc pouvant correspondre à Marguerite. Cantique 1, 10 fait aussi allusion à des colliers de perles ou de corail.
12. Voir par exemple Nowack, *Lehrbuch der hebräischen Archäologie*, 1894, 1, p. 130 ss.
13. Exode 28, 17-20; 39, 10-13; neuf de ces pierres figurent déjà dans Ezéch. 28, 13.
14. Par exemple Esaïe 54, 12.
15. Ezéch. 3, 9; Zachar, 7, 12.
16. Jérém. 17, 1.

précieuses devaient une part de leur renom à leur origine étrangère : ne venaient-elles pas du merveilleux Ophir[1], quand ce n'était pas de Khavila[2], où coule le fleuve paradisiaque. Elles ne pouvaient manquer parmi les présents de la reine de Saba à Salomon[3]. En outre, le bijou n'a pas encore perdu sa valeur primitive d'amulette[4]. Aussi les hommes comme les femmes persistent-ils à en faire largement usage[5], sans parler des enfants[6]. L'homme attache une importance spéciale à l'anneau qui porte son sceau. Il le suspend à son cou par un cordon[7], ou, peut-être suivant la mode égyptienne[8], au doigt[9]; en tout cas, il ne s'en sépare pas[10]. Il a presque aussi constamment son bâton à la main[11]; à l'occasion, il en fait un usage défensif. Les ablutions corporelles, notamment des mains[12] et des pieds[13], sont fréquentes et importantes. Lors même qu'on n'en aurait pas plusieurs exemples profanes, on s'en rendrait compte par le rôle qu'elles prirent peu à peu dans le culte[14]. Aux ablutions s'ajoute l'onction, qu'une toilette bien faite étendait à tout le corps[15]. A la longue l'huile ordinaire ne suffit plus aux goûts raffinés; il fallait des mixtures parfumées[16] dont la préparation devint tout un art[17]. Les femmes ne manquaient pas d'ingéniosité pour se maintenir dans une atmosphère aromatisée. Aux flacons d'odeur[18] de la citadine fait pendant le bouquet de myrrhe que la beauté paysanne plaque sur sa poitrine[19]. On nomme régulièrement ensemble l'ablution et l'onction[20]; de même l'ablution et l'emploi du fard[21].

1. I Rois 10, 1. Pour l'emplacement d'Ophir, voir chapitre II.
2. Genèse 2, 12.
3. I Rois 10, 2, 10. Saba, dans Ezéch. 27, 22, est le pays d'où les pierres précieuses arrivent sur le marché de Tyr.
4. Voir ci-dessus, p. 156, et remarquer dans Esaïe 3, 20 *lekhachîm*, amulettes (coquilles bourdonnantes ?) parmi les parures féminines. D'autre part, dans Lament. 4, 1, « pierres saintes » désignent vraisemblablement des pierres précieuses.
5. Cf. par exemple II Sam. 1, 10; Job 42, 11; Ezéch. 28, 13.
6. Cf. Exode 32, 2.
7. Genèse 38, 18; Cantique 8, 6.
8. Genèse 41, 42. Cette coutume est attestée depuis le nouvel empire.
9. Jérém. 22, 24; Cantique 8, 6.
10. Cf. Aggée 2, 23.
11. Genèse 38, 18; Exode 12, 11; II Rois 4, 29.
12. Cf. Ps. 26,6; 73, 13; Job 9, 30.
13. I Sam. 25, 41; Cantique 5,3; cf. Genèse 18, 4; 19, 2.
14. Cf. par exemple Exode 30, 19 ss.
15. II Sam. 12, 20; Ezéch. 16, 9.
16. Cf. par exemple Prov. 27, 9; Cantique 1, 12; 4, 13 s.
17. Voir ci-après, chapitre II.
18. Esaïe 3, 20.
19. Cantique 1, 13.
20. Ruth 3, 3; Judith 10, 3.
21. Ezéch. 23, 40.

Job, qui appelle une de ses filles Cassia, nom d'un parfum[1], choisit pour une autre le nom de « cornet de fard[2] ». Le fard consiste en sulfure de plomb[3] répandu en poudre ou en pommade sur les sourcils et les cils[4].

Tant de beauté ne demandait pas seulement à être vue des autres; il fallait bien se contempler soi-même les miroirs[5] employés à cet effet étaient en métal poli. Il semble que les citadines élégantes aient eu coutume d'en porter un sur elles[6].

VI

L'ALIMENTATION

L'aperçu géographique du pays palestinien, placé en tête de ce livre, contribue déjà à nous faire connaître les ressources alimentaires dont Israël y disposa; d'autre part, ce que nous avons dit des nomades s'applique en partie aux habitants sédentaires du même pays. Si ceux-là avaient eu le lait pour base de leur alimentation, ceux-ci, établis sur une terre où le lait « coulait[7] » ne manquèrent pas davantage de ce produit et de ses succédanés, auquel s'ajoute maintenant le fromage[8]. La viande resta réservée aux festins, celle du veau et du bœuf étant plus estimée que celle de la chèvre[9] et du mouton[10]; un bœuf engraissé : voilà le comble de la bonne chère[11]. Le mouton aussi avait cependant ses morceaux de choix : telle, la queue grasse de la brebis genre mérinos, qu'on aimait à offrir à un hôte de distinction[12]. La viande rôtie paraît avoir été comme auparavant tenue pour un mets plus relevé que la viande bouillie[13], dont, d'ailleurs, on n'a

1. Job 42, 14.
2. *Ibidem.*
3. Le *kohl* des Arabes.
4. II Rois 9, 30; Jérém. 4, 30.
5. Exode 38, 8; Job, 37, 18.
6. Esaïe 3, 23. Cependant l'expression n'est pas sûrement élucidée.
7. Voir ci-dessus, p. 19 s., et cf. encore Deutéron. 32, 14; Esaïe 7, 22; Prov. 27, 27.
8. Cf. I Sam. 17, 18 (?); II Sam 17, 29; Job 10, 10. Josèphe, *Guerre juive* 5, 4, 1 : la vallée des fromagers à Jérusalem.
9. Cependant cf. Juges 6, 19; I Sam. 16, 20.
10. I Sam. 25, 18.
11. Prov. 15, 17.
12. I Sam. 9, 24 (texte corrigé).
13. Cf. I Sam. 2 15.

peut-être pas fait usage avant l'établissement en Palestine[1]. Le gibier est le mets favori d'Isaac[2]. La loi deutéronomique[3] autorise entre autres la consommation du lièvre, du daim, du bouquetin, de la gazelle et de l'antilope. Un narrateur[4] de l'exode fait exprimer aux Israélites le vif regret de n'avoir plus les poissons qu'ils dégustaient auparavant en Egypte. Aussi Jérusalem aura-t-elle son marché spécial pour le poisson[5]. Les marchands de Tyr qui l'alimentaient[6] étaient achalandés. Ce n'est pas sans motif qu'Ezéchiel[7] rêve pour l'avenir que la mer Morte redeviendra poissonneuse. Par contre, il est assez significatif de constater que le même prophète, qui laisse nettement reconnaître de quoi se garnissait habituellement la table d'un bourgeois israélite, n'y mentionne aucune pièce de boucherie. Il nomme la fine farine, le miel et l'huile[8]. Ce sont encore l'huile, le miel et les céréales dont on a soin de s'approvisionner en temps critique, pour les soustraire à l'ennemi[9]. On se demandera de nouveau[10] si le miel vient des abeilles ou des fruits. L'un et l'autre sont possibles; l'un[11] comme l'autre[12] est fort apprécié. Un sage[13] dira encore : « Mange du miel, mon fils; il est bon, et le rayon de miel est doux à ton palais ». L'importance de la production de l'huile s'évalue déjà par les fournitures que Salomon en livrait au roi de Tyr : vingt mille baths, soit sept mille deux cent quatre-vingts hectolitres de la plus fine qualité[14]. La veuve la plus pauvre a du moins une cruche d'huile[15]. Elle tient lieu le plus souvent soit de beurre soit de graisse animale. On l'emploie en particulier pour faire des galettes et des gâteaux, soit en mêlant l'huile à la farine, soit en imprégnant d'huile la pâte une fois pétrie, soit en la cuisant dans l'huile[16]. Les qualités de farine variaient fort, depuis la plus vul-

1. Cf. Juges 6, 19; bouillon de viande : Exode 23, 19; Ezéch. 24, 3 ss.; Lévit. 6, 21, etc.
2. Genèse 27, 3 ss.
3. Deutéron. 14, 5.
4. Nombres 11, 5.
5. C'est ce que permet de penser le nom de la « porte des poissons », Sophon. 1, 10, etc.
6. Néhém. 13, 16.
7. Ezéch. 47, 9.
8. Ezéch. 16, 13.
9. Jérém. 41, 8.
10. Voir ci-dessus p. 19 s.
11. Cf. Josèphe, *Guerre juive* 4, 8, 3.
12. Juges 14, 8 s.; I Sam. 14, 27; II Sam. 17, 29.
13. Prov. 24, 13.
14. I Rois 5, 25 (Septante).
15. I Rois 17, 12.
16. Par exemple Exode 29, 2.

gaire[1] jusqu'à la plus fine farine de froment[2]. Le pain qu'on en tirait est peut-être l'aliment le plus caractéristique des peuples passés de l'état nomade à la vie sédentaire[3]. Non seulement manger du pain signifie se nourrir[4], mais un des soldats de Gédéon peut se représenter en rêve la victoire des paysans sur les nomades, sous la forme d'un gâteau de pain d'orge qui roule dans le camp des Madianites (les nomades par excellence) et y renverse la tente du chef[5]. Les divers noms donnés aux pains montrent qu'ils avaient la forme de galettes ou de gâteaux. Ils étaient habituellement levés, sauf lorsqu'il fallait cuire rapidement, par exemple pour nourrir un hôte arrivé à l'improviste[6], ou, lors de la fête du début de la moisson (quand y met la faucille), pour présenter au plus tôt à la divinité les galettes faites avec les prémices de la récolte[7]. D'ailleurs, non seulement on faisait fermenter la pâte, mais on aimait à l'adoucir, par exemple avec du miel[8]. Quand Ezéchiel reçoit une fois[9] l'ordre de rassembler dans un vase du froment, de l'orge, des fèves, des lentilles, du millet et de l'épeautre, pour en faire du pain, il éprouve de la répulsion pour ce mélange « souillé », mais l'énumération nous montre ce que les Israélites pouvaient avoir à leur disposition dans cet ordre d'idées. La manière la plus simple d'apprêter les grains consistait à les rôtir. Le grain rôti ou grillé, *kâli*, était, par exemple, la nourriture des moissonneurs[10]; on en faisait aussi des provisions de voyage, ou pour la guerre[11].

S'agit-il de légumes? Le plat de lentilles et le cas qu'en faisait Esaü sont restés proverbiaux[12]. D'autre part, sans parler des fèves[13], les concombres, les melons, l'oignon et l'ail de plusieurs variétés étaient si appréciés qu'on plaint les pauvres voyageurs du désert de ne pas pouvoir

1. Hébreu : *'arîsa*.
2. Hébreu : *sôlel*; la farine ordinaire s'appelle *kᵉmakh*.
3. Cf. *Zeitschr. d. Deutsch. Palâstinavereines*, 18, 1895, p. 93.
4. Genèse 37, 25; I Sam. 20, 24.
5. Juges 7, 13 ss.
6. Genèse 19, 3; Juges 6, 19; I Sam. 28, 24.
7. De là vint le nom de la fête des *massôt*, pains sans levain. Cf. Deutéron. 16, 3 s.
8. Cf. Exode 16, 31.
9. Ezéch. 4, 9.
10. Ruth 2, 14.
11. I Sam. 17, 17; 25, 18; II Sam. 17, 28.
12. Genèse 25, 34.
13. II Sam. 17, 28.

s'en procurer[1]. Le nom des échalotes indique encore leur origine; c'étaient les oignons d'Ascalon. Une légende prophétique nous donne le tableau implicite de l'effet physiologique que peut entraîner la consommation des melons[2]. Un disciple d'Elisée a rapporté des champs, autant que son manteau pouvait en contenir, des melons sauvages et inconnus; il les découpe en tranches qu'il met dans la soupe. On en sert à chacun[3]. A peine chacun y a-t-il goûté qu'un cri unanime retentit : « La mort est dans le pot, homme de Dieu ! » Le prophète, miraculeusement, y remédie par de la farine. On peut supposer que ces « melons » étaient des coloquintes[4] (momordique des champs), dont l'effet émétique ou purgatif est assez redouté. Pour assaisonner les mets, on emploie le cumin[5], l'anet ou fenouil[6], le coriandre[7], et sans doute aussi, quoique le Nouveau Testament seul les mentionne, la menthe (poivrée)[8] et la moutarde[9]. Saler les aliments était si important et allait tellement de soi[10] que « manger le sel de quelqu'un[11] » était synonyme de « manger le pain de quelqu'un »; les hommes « entre lesquels était le sel[12] » semblaient avoir contracté une irrévocable alliance[13].

Les fruits que donnait le pays n'étaient pas dédaignés. Esaïe, par une image[14], exprime bien le plaisir de celui qui aperçoit une figue précoce : à peine il la tient dans sa main, il l'a déjà avalée. Mais on savait aussi conserver les figues : desséchées et comprimées, on en faisait des gâteaux[15], de même qu'avec les raisins[16]. Il faut encore citer les grenades[17], les fruits du figuier-mûrier ou sycomore[18], les pistaches[19], les amandes[20] et les noix[21]. Il n'est pas sûr

1. Nombres 11, 5.
2. II Rois 4, 39 ss.
3. Pour la distribution des parts, cf. Genèse 43, 34; I Sam. 1, 4; 9, 24. En règle générale, chacun se sert en puisant dans le plat commun, Prov. 19, 24; 26, 15.
4. Motif ornemental : I Rois 6, 18; 7, 24.
5. Esaïe 28, 25, 27.
6. *Ibidem.*
7. Exode 16, 31; Nombres 11, 7.
8. Matth. 23, 23; Luc 11, 42.
9. Matth. 13, 31 s.; 17, 20.
10. Job 6, 6.
11. Esdras 4, 14.
12. Expression arabe.
13. « Alliance du sel », Nombres 18, 19; II Chron. 13, 5.
14. Esaïe 28, 4.
15. I, Sam. 30, 12; II Rois 20, 7, etc. C'est des Sémites que cette recette a passé chez les Grecs, comme le prouve le nom qu'elle porte : *palathe*, emprunté à *debèlel*, mot hébreu-phénicien; Stade, *Geschichte* 1, p. 371, n. 1.
16. I Sam. 25, 18; 30, 12, etc.
17. Deutéron. 8, 8; Cantique 4, 13.
18. I Rois 10, 27; Amos 7, 14.
19. Genèse 43, 11.
20. *Ibidem.* Jérém. 1, 11.
21. Cantique 6, 11. Cependant, le noyer n'a peut-être été introduit en Palestine qu'à l'époque perse.

que les Israélites aient connu les pommes[1]. L'arbre du paradis, arbre au fruit défendu, n'est appelé pommier que dans une tradition latine; en grec, c'est un figuier, dont les feuilles fournissent à Adam et à Eve leurs linéaments d'habillement; quant à la tradition judéo-rabbinique, elle parle avec prédilection d'une vigne[2].

La légende des corbeaux qui ravitaillent Elie matin et soir[3] reflète peut-être l'usage quotidien de deux repas. Le principal était celui du soir[4]. Mais il se peut qu'alors, comme couramment aujourd'hui en ville et à la campagne, l'heure et l'importance des repas aient été très irrégulières; les enfants, pour leur part, mangent à travers toute la journée[5].

Si l'alimentation des anciens Israélites reste en général empreinte de simplicité, c'est au contraire l'éclat plantureux qui règne à la cour, sous un prince aussi épris de faste que le fut Salomon. Nous avons l'heureuse fortune de posséder une notice sur la consommation quotidienne de la maison du roi[6], savoir : 30 *kor*[7] de fine farine, 60 *kor* de farine ordinaire, 10 bœufs gras, 20 bœufs amenés du pâturage, 100 brebis, plus le gibier et la volaille. A Samarie comme à Jérusalem, avec la prospérité croissante, certains milieux prirent goût à des bombances, qui provoquèrent la juste colère des prophètes. Où Esaïe[8] voit-il les signes premiers du péril, sinon parmi ces bons vivants : « plaisir et amusement, tuer des bœufs et des brebis, manger de la viande et boire du vin », suivant le proverbe : « mangeons et buvons, car demain nous mourrons ». Amos, de même[9], combat les gens, qui, affalés sur des couches moelleuses — anciennement on prenait le repas en s'asseyant tout simplement[10], — dévorent,

1. La traduction de *tappouakh* par pomme (pommier) est douteuse; peut-être s'agit-il d'un abricot(ier) ou d'un orange(r); cf. Prov. 25, 11.
2. Hénoch 32; Apocal. grecque de Baruch 4; Apoc. d'Abraham 23. Cf. les commentaires de Tuch et de Dillmann sur Genèse 3, 6; et Volz, *Jüdische Eschatologie*, 1903, p. 376.
3. 1 Rois 17, 6.
4. Exode 16, 12; Ecclésiaste 5, 11; cf. par contre Ruth 2, 14; I Rois 20, 16, et pour l'Egypte Genèse 43, 16.
5. *Canaan Aberglaube und Volksmedizin*, p. 2.
6. I Rois 5, 2 s.
7. 1 *kor* = 364 litres, 4.
8. 22, 13.
9. 6, 4 s.
10. Genèse 27, 19; Juges 19, 6; I Sam. 20, 24,

au son d'une bruyante musique[1], les agneaux gras du troupeau et les jeunes bœufs de l'étable. Le vin coule à flots. Esaïe[2] renchérit à propos de ceux qui depuis le grand matin jusque tard dans la nuit « courent après les boissons enivrantes ».

Tout le monde buvait du vin, soit le jus sucré du raisin[3], soit le moût à demi fermenté[4]; le vin proprement dit pouvait être coupé d'eau parfois[5]. Réciproquement, quand on nous parle de vin mêlé[6], il s'agit d'une addition épicée, destinée à en augmenter la force. On prenait spécialement soin de conserver le vin exempt de dépôt ou d'altération[7]. C'était un produit de prédilection; il réjouit les dieux et les hommes[8], c'est tout dire. En conséquence, on en buvait aux repas cultuels, en telle quantité parfois qu'Eli peut supposer Hanne en état d'ivresse[9] et Esaïe censurer[10] ceux qui viennent au temple et dont il trouve les tables souillées de leurs vomissements. Si l'on se permettait une telle absence de retenue dans un sanctuaire public, que pouvait-il se passer à domicile? Quand on nous parle de réjouissances, c'est assez fréquemment que s'ensuit l'ivresse[11]. Les « yeux troublés par le vin », c'est un compliment adressé à Juda pour le caractériser par sa richesse en produits de la vigne[12]. On comprend d'autant mieux la protestation qu'exprime l'abstinence totale de vin chez les Récabites et les Naziréens[13]. Néanmoins cette pratique ne provient pas d'un tel motif; on n'a pas pu expliquer qu'un Naziréen s'abstient même de raisin[14], comme d'ailleurs, les Récabites ne plantaient pas de vigne. Si les uns et les autres protestent contre cette culture en elle-même, c'est parce qu'ils y voient le signe typique d'une civilisation sédentaire,

1. H. J. Elhorst a proposé une modification séduisante : lire *kad weyad* au lieu de *kedawid* : « ils divaguent au son de la harpe; comme instruments de musique ils ont trouvé la cruche et la main », le premier objet venu, c'est-à-dire tout ce qui peut faire du bruit. (*Zeitschr. f. Alttestamentl. Wiss.* 1915, p. 63).
2. 5, 11.
3. Esaïe 49, 26 etc.
4. Osée 2, 10 s., 24, etc.
5. Esaïe 1, 22.
6. 5, 22; Ps. 75, 9; Prov. 9, 2, 5, Cantique 8, 2.
7. Esaïe 25, 6.
8. Juges 9, 15; cf. Ps. 104, 15.
9. I Sam. 1, 13 s.
10. 28, 8.
11. Par exemple I Sam. 25, 36.
12. Genèse 49, 12.
13. Voir ci-dessus, p. 157.
14. Juges 13, 14; Nombres 6, 3.

laquelle, pour eux, épris d'un idéal purement nomade, est la cause de la décadence que subit le simple yahvisme du temps du désert.

D'ailleurs le vin, sous ses divers aspects, n'est pas la seule boisson connue. L'expression *chekhar*, fréquemment rencontrée[1], boisson enivrante[2], peut désigner un vin de palmier-dattier, ou une sorte de bière d'orge, ou toute autre boisson fermentée, mal définie. On mentionne aussi le moût provenant du grenadier[3]. Pour se désaltérer lorsqu'on travaillait aux champs, on buvait volontiers du vinaigre étendu d'eau[4].

Un mot encore pour rappeler combien manger et boire revêt pour l'homme antique une importance que nous ne connaissons plus. Ce n'est nullement pour lui un acte tout extérieur. Aussi n'est-il pas indifférent, tant s'en faut, de manger avec les uns ou avec les autres; manger et boire ensemble établit d'une manière ou d'une autre une communion vivante; ceux qui ont pris la même alimentation solide ou liquide sont réciproquement inviolables[5]. A l'inverse, quand une alliance est conclue qui veut assurer aux contractants l'inviolabilité, elle comporte nécessairement un repas en commun[6]. Dans les repas, hommes et femmes n'étaient pas séparés[7]. D'une manière générale, Israël paraît, à cet égard, avoir été moins exclusif que d'autres peuples[8]. Mais ce qu'on mange et boit n'est pas non plus indifférent. Il faut avant tout se garder d'absorber tout ou partie d'aliments qui ont été consacrés à d'autres dieux, sous peine d'impureté cultuelle. C'est à ce point de vue qu'il faut apprécier, nous y avons fait déjà allusion[9] les interdictions relatives à la chair de certains animaux[10]; on s'est fourvoyé en se plaisant à découvrir là des considérations d'ordre hygiénique. Le sang, surtout, est prohibé[11] : en lui l'âme réside, tel

1. Par exemple I Sam. 1, 15.
2. Cf. par exemple Hrozny, *Anzeiger der K. Akademie der Wissenschaften zu Wien*, 1910, 172 ss.
3. Cantique 8, 2.
4. Ruth 2, 14.
5. Cf. par exemple A. von Wrede, *Reise in Hadramaut*, 1870, p. 226 s.
6. Cf. Josué 9, 14.
7. Deutéron. 16, 11; I Sam. 1, 8; Ruth 2, 14; Job 1, 4.
8. Cf. par exemple Genèse 43, 32.
9. Voir ci-dessus, p. 47, 127,
10. Lévit. 11; Deutéron. 14.
11. Genèse 9, 4, etc.

est le motif bien connu de cette proscription[1]. Quant à l'usage de ne pas manger le tendon de la hanche, une légende explicative le fait remonter au combat singulier de l'ancêtre patriarcal avec la divinité[2].

VII

Les événements de la vie de famille

La vie se chargeait d'apporter à la monotonie domestique de tous les jours la diversion tantôt de ses joies, tantôt de ses tristesses.

Parfois l'arrivée d'un hôte faisait d'un jour de travail un jour de fête[3]. L'hospitalité, naguère la gloire du nomade, n'a rien perdu de la considération qui s'y attache. Job[4] encore se vante d'avoir ouvert sa porte au voyageur et de n'avoir pas laissé l'étranger passer la nuit sur la route. A cet égard aussi l'idéal de l'Israélite devenu sédentaire reste incarné en Abraham, quoiqu'on le décrive comme ayant campé sous la tente[5]. Aucun lecteur ou auditeur n'apprenait sans vibrer comment le patriarche, à peine il a aperçu les étrangers, s'avance à leur rencontre pour les prier de s'arrêter chez lui et d'entrer. On apporte de l'eau pour leur laver les pieds, cependant qu'Abraham va chercher dans l'étable un jeune bœuf et du lait, et que l'active ménagère se multiplie à cuisiner au plus vite. On n'épargne pas la farine : trois *sea*, plus de trente-six litres pour trois personnes. Le premier narrateur parlait de farine ordinaire; on le corrigea : seule la meilleure farine était digne d'Abraham. Il faut remarquer encore que le patriarche en personne veille à tous les préparatifs, et cela ne fait que l'honorer. Qui sont les hôtes à qui s'adresse sa sollicitude, il l'ignore; mais un hôte est un hôte,

1. Lévit. 17, 11 ; cf. ci-dessus, p. 132.
2. Genèse 32, 33. Un usage correspondant est attesté chez d'autres peuples; Gunkel renvoie à ce propos à R. Smith, *Religion der Semiten*, p. 293, n. 667. J. G. Frazer, *Anthropological Essays, presented to E. B. Tylor*, 1907, p. 136 ss. *Golden Bough*, 2ᵉ, p. 419 s.
3. D'ailleurs on voyageait de préférence le jour du sabbat ou de la nouvelle lune, en partie parce que les animaux qu'on utilisait en route n'étaient pas astreints ces jours-là au travail des champs, II Rois 4, 23.
4. 31, 32.
5. Genèse 18, 1 ss.

l'inconnu est le bienvenu comme tout autre. Le prêtre de Madian réprimande sa fille pour n'avoir pas amené chez lui le fugitif égyptien, Moïse, qu'elle a rencontré dans la campagne[1]. Même l'esclave voyageant sur l'ordre de son maître peut être sûr de trouver un accueil prévenant[2]. Que dire de l'homme de Dieu quand on le reconnaît; sa présence promet des bénédictions particulières. De préférence on lui réserve pour un séjour durable la chambre d'honneur, munie de tout ce qui peut y être utile[3].

Chez les peuples de l'Afrique du Nord, l'usage veut que, lorsqu'un étranger n'a pas de patron dont il puisse se réclamer, lui et son bien, il se rende sur la grande place ou le marché : là il reçoit aussitôt l'invitation d'un habitant à s'abriter chez lui; dès lors les lois de l'hospitalité lui assureront leur protection[4]. Nous en trouvons l'équivalent chez les Israélites : le lévite étranger, qui arrive dans la ville de Gibea[5] attend sur la place que quelqu'un le reçoive. Il n'en est rien d'abord, signe de l'infamie des habitants. Seul fait exception un vieillard qui revient des champs, et qui, lui-même étranger à la ville, s'y trouve en résidence. Dans la protection qu'il accorde au lévite, un trait surtout nous frappe, qui, plus clairement qu'aucun autre, montre avec quel sérieux se pratiquait l'hospitalité. Quand les habitants de Gibea viennent assiéger la maison du vieillard, pour le contraindre à leur livrer son hôte qu'ils veulent ignoblement outrager, l'interpellé se déclare prêt à leur sacrifier plutôt l'honneur de sa propre fille[6]. L'histoire de Lot fournit un épisode identique[7]. Voilà jusqu'où on était prêt à aller pour sauvegarder la personne hospitalisée. La nécessité de protéger ainsi l'étranger résultait en partie de ce que, par ailleurs, rien n'était prévu pour adoucir son sort. Les hôtelleries publiques comme nous les concevons n'existaient pas. Les caravansérails mentionnés plusieurs fois[8]

1. Exode 2, 20.
2. Genèse 24.
3. II Rois 4, 8 ss.
4. Post, *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, I, 1894, p. 449, u. 2.
5. Juges 19, 15 ss.
6. Juges 19, 24; la mention de la concubine de l'hôte avec sa fille est une glose erronée.
7. Genèse 19, 8.
8. Genèse 42, 27; 43, 21; Exode 4, 24; Jérém. 41, 17.

en diffèrent essentiellement; ce sont tout au plus des hangars-abris.

Si l'arrivée de l'hôte réjouit la maisonnée, son départ ne la laisse pas insensible, surtout quand c'est une grande séparation Laban reproche à Jacob d'être parti de chez lui subrepticement. Il lui aurait, autrement, fait des adieux en musique, au son des timbales, des harpes et des chants[1].

Les autres festivités étaient la construction d'une nouvelle maison, la pose de la pierre principale, d'abord aux fondations[2] puis au faîte[3], la consécration de la maison[4]. Autant de réjouissances.

Mais quelle joie incomparable règne dans la maison où l'on annonce au père : « Un fils t'est né[5] ! » Si ces mots impliquent que le père n'était pas présent à la naissance elle-même, ce n'est peut-être pas par hasard. Chez bon nombre de peuples, cela lui est interdit expressément[6], et naturellement pour des raisons superstitieuses. Il se peut que le même ordre de considérations explique pourquoi la femme s'agenouille pour accoucher[7]; à l'origine, cela représente sans doute un essai pour entrer en contact personnel avec la terre et recevoir d'elle l'âme de l'enfant[8].

Quand l'enfant est sevré, il y a de nouveau fête de famille; on célèbre cet événement par un grand festin[9]. Mais nous ne devons pas si les anniversaires donnaient lieu à une fête, comme l'histoire de Joseph l'implique à propos du roi d'Egypte[10].

Ce qui concerne les animaux domestiques n'est pas, non plus, sans influer sur le rythme des dates spéciales dans la vie de famille; la tonte des brebis reste pour la maisonnée une grande fête[11].

Mais voici que retentissent les chants d'allégresse du

1. Genèse 31, 27.
2. Cf. Job 38, 6 s.; Esdras 3, 10 s.
3. Cf. Zacharie 4, 7.
4. Cf. Esdras 6, 16.
5. Jérém. 20, 15.
6. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 2, p. 636 s.
7. I Sam. 4, 19; cf. Job 39, 3. La femme, chez les Hébreux, se servait-elle en d'autres cas, d'un fauteuil pour l'accouchement? C'est douteux, car le sens du mot qu'on a ainsi traduit dans Exode 1, 16 n'est pas exactement établi.
8. Cf. A. Dieterich, *Mutter Erde*, 1905, ²1913.
9. Genèse 21, 8.
10. Genèse 40, 20.
11. I Sam. 25, 4, 8, 36; II Sam. 13, 23 ss.

fiancé et de la fiancée[1]. Nouvelle et solennelle réjouissance domestique. Il semble que le mariage était conclu avec serment préalable de fidélité[2] : l'homme étend sur la femme qu'il veut épouser le pan de sa robe[3]. C'est une forme de la « nostrification[4] ». Mahomet, qui l'employa par exemple avec Çafiya, prisonnière de guerre, appelle dans le Coran[5] la femme l'habit de l'homme et réciproquement[6], pour caractériser le lien conjugal. Le point central des noces elles-mêmes est marqué par l'heure où, couronné des mains de sa mère[7], le fiancé, qu'accompagnent ses amis en armes[8], se rend au son de la musique[9] dans la maison paternelle de la fiancée pour l'amener dans sa propre maison, qui n'est autre, le plus souvent, que celle de ses parents[10]. La présence des armes à cette solennité pacifique présente un sens spécifique. On pourrait penser à un vestige du temps du mariage-rapt. Mais un texte du Cantique des Cantiques nous oriente autrement : il décrit la marche de la litière de Salomon portant la fiancée dans un nuage d'encens embaumé, et qu'entoure une escorte de soixante hommes d'Israël ceints de l'épée « à cause des alarmes nocturnes ». Cette expression fait pressentir qu'il ne s'agit pas seulement d'ennemis humains qui pourraient survenir, mais de démons guettant la fiancée au moment décisif. Des parallèles ethnologiques font même de cette hypothèse une certitude. C'est ainsi qu'en Algérie, pendant tout le trajet jusqu'à la maison du fiancé, un des invités tient la pointe de son épée dirigée vers la litière, pour en écarter les démons, car on croit qu'ils veulent enlever la fiancée par jalousie et pour la posséder eux-mêmes. Aussi l'épée restera-t-elle sept jours encore dans la chambre nuptiale[11]. Qu'on se rappelle l'histoire de Tobit[12] : le démon Asmodée

1. Jérém. 7, 34; 16, 9; 25, 10; 33, 11.
2. Ezéch. 16, 8. Cf. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten*, p. 56.
3. *Ibidem*. Ruth 3, 9. Cf. I Rois 19, 19.
4. Cf. Wellhausen, *Archiv. f. Religionswissenschaft*, 7, 1904, p. 40 s.
5. Sure 2, 183.
6. Cf. Malach. 2, 16, où l'on se demande si le mot traduit par « habit » ne désigne pas la femme.
7. Cantique 3, 11; Cf. Esaie 61, 10.
8. I Macchab. 9, 39.
9. *Ibidem*.
10. Autrement naturellement dans Genèse 29, 22; Juges 14, 10 ss.
11. Gaudefroy-Demombynes, *Les cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie*, Paris, 1901, p. 37 s. Autres exemples : E. Sa ter, *Geburt, Hochzeit und Tod*, 1911, p. 41 ss.
12. Tobit 6, 14.

fait périr les sept époux successifs de Sara pendant la nuit de noces. Cela suffit pour attester que ces croyances s'étaient implantées parmi les Juifs[1]. Quant à l'opulente parure de l'épousée[2], ses voiles surtout[3] qui la cachaient, comme le prouve l'épisode de Jacob et de Léa[4], jusqu'à l'instant où les époux avaient pénétré dans la chambre nuptiale[5], il est également permis d'y voir primitivement un préservatif contre des influences nocives. L'usage de torches et de lampes, bien antérieur sans doute en Israël à l'époque du Nouveau Testament[6], peut aussi avoir eu le même but[7], car les mauvais esprits redoutent la lumière. Chez les Juifs de l'oasis saharienne de Mzab, on entoure encore la tête de la fiancée d'une toile de soie, dans les plis de laquelle sont disposés des luminaires[8]; il est bien évident qu'ils ne servent pas à l'éclairage.

Un passage curieux du Cantique des Cantiques[9], où le fiancé presse la fiancée de fuir avec lui dans les montagnes, fait peut-être allusion à une coutume plusieurs fois attestée de la fiancée qui se cache[10], coutume où l'on voit volontiers un reste du rapt primitif. Cette fuite de la fiancée dans la montagne, où ses amies qui connaissent sa retraite lui apporteront de quoi subsister jusqu'à ce que son fiancé la découvre (au bout d'un délai déterminé par la plus ou moins vive impression qu'il a faite sur son cœur), était d'après Jean Louis Burckhart[11] encore en usage de son temps chez quelques tribus bédouines de la presqu'île du Sinaï.

Les noces se célèbrent dans la maison de l'époux[12] (ou de ses parents), par exception seulement chez les parents de la mariée[13]. Tout le village y prend part[14], et les fêtes

1. Genèse 38, peut aussi impliquer une superstition du même genre.
2. Ps. 45, 10, 14 s.; Esaïe 61, 10.
3. Genèse 24, 65.
4. Genèse 29, 35.
5. On a voulu en déduire en partie l'expression familière à l'Ancien Testament et attestée dans le Code de Hammourabi, §§ 154-156: « connaître » au sens de consommer l'union conjugale, « parce que seulement alors l'époux voit le visage de l'épouse ». (Socin).
6. Matth. 25, 1; cf. Luc 12, 35 s.
7. Cf. Samter, *ouv. cité*, p. 73 s.
8. Sartori, *Sitte und Brauch*, 1, 1910, p. 83, n. 13.
9. 4, 8.
10. Cf. Sartori, *ibid.* p. 90. Bertholet, *Baudissin'estschrift* (*Beihefte zur Zeitschr. f. Alttestamentl. Wiss.* 33), p. 47-53, essaye une autre explication de Cantique 4, 8.
11. *Notes* 1831, 1, p. 269 s. Traduction allemande, p. 216 s.
12. Même dans Juges 14, 10, quoique Samson soit allé dans la localité où habitait sa fiancée.
13. Genèse 29, 22; Tobit 7, 14.
14. Genèse 29, 22.

durent habituellement sept jours[1], avec danses[2], cadeaux réciproques[3], jeux et divertissements variés — qu'on se rappelle les énigmes de Samson[4] —; occasionnellement peut-être, courses équestres[5]. Le jeune couple tient, semble-t-il, le rôle d'un couple royal. Aujourd'hui encore, en Palestine au moins, les Arabes appellent la mariée *malaki*, reine[6]. Celui qui conduit la mariée est le vizir des majestés; il a un trône spécial; s'il en était anciennement comme dans la Syrie actuelle d'après la description du consul Wetzstein de Damas[7], la belle illusion durait jusqu'à ce qu'à la fin de la semaine royale un des compagnons du jeune époux lui lançât une bouse de vache au visage, pour qu'il n'oubliât pas qu'il redevenait un paysan. Ce jeu royal permet l'explication la plus répandue actuellement du Cantique des Cantiques : collection d'épithalames d'abord indépendants, tels qu'on les chantait pendant les sept jours des noces, et où le roi Salomon désigne un fiancé aimé. « Idéal ou caprice de l'époux-roi », la « Sulamite[8] » est le nom proverbial d'une jeune beauté virginale[9]. On trouve aussi dans l'Ancien Testament l'indice de l'usage, largement répandu, d'une démonstration solennelle de la virginité de l'épousée[10].

Un décès survenait-il dans la maison, toute une série de devoirs, parfois étranges à notre sens, incombent aux parents du défunt. En premier lieu, ils lui ferment les yeux[11],

1. Genèse 29, 27; Juges 14, 12; par contre les noces de Tobit durent deux fois sept jours, Tobit 8, 18 s.

2. Cantique 7, 1 : la mariée est invitée à danser une « danse de guerre ». Il semble que ce soit la danse dite de l'épée, danse que la mariée, actuellement en Syrie, doit ouvrir le soir de ses noces, à la clarté du feu, l'épée à la main, entourée des assistants, hommes et femmes, qui se serrent en demi-cercle et chantent le « ouasph », poème qui décrit la perfection corporelle des époux, et que le chœur accompagne par des mouvements discrets, des applaudissements légers et des répons alternés (Voir le *commentaire* de Budde). Gustav. H. Dalman a publié des chants qui accompagnent encore en Palestine la « danse nuptiale du paradis », dansée par la mariée : *Palästinischer Diwan*, Leipzig, 1901, p. 254 ss.

3. Juges 14, 12 s., 19.

4. Juges 14, 14. Pour le sens primitif de l'énigme, cf. Jensen, *Das Gilgamesch-epos in der Weltliteratur*, 1, 1906, p. 389 s.

5. Cf. Jérém. 12. 5.

6. *Zeitschr. d. Deutsch.-Palästina-vereines*, 6, 1883, p. 100.

7. *Zeitschrift für Ethnologie* 5, 1873, p. 270 ss. *Die syrische Dreschtafel.* (Cet instrument aratoire sert de trône; voir ci-dessus).

8. Ce nom est choisi en évoquant Abisag de Sunem, qui se distinguait spécialement par sa beauté, I Rois, 1, 3.

9. Budde notamment a contribué à faire reconnaître largement cette conception, dans son article *Was ist das Hohe Lied?* (*Preussische Jahrbücher*, 78, p. 92-117) et dans son *Commentaire.*

10. Deutéron. 22, 13 ss. Voir déjà J. D. Michaelis, *Mosaisches Recht*, 1776 ss. § 92. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, 1772, p. 35 ss. *Zeitschr. f. Ethnologie* 5, 1873, p. 291.

11. Genèse 46, 4.

et sans doute lui donnent un dernier baiser[1]. Eux-mêmes déchirent leurs vêtements[2], se ceignent du « sac[3] », grossière étoffe en poils, ôtent leur turban[4], répandent poussière et cendres sur leur tête[5], la voilent aussi[6] ou au moins recouvrent leurs moustaches[7], se rasent cheveux[8] et barbe[9], retirent leurs sandales[10], s'asseyent à terre dans la poussière[11], se frappent la poitrine et les hanches[12], se font des incisions[13]. On entonne la complainte funéraire[14] et l'on prend le repas des morts[15]; le reste du temps on jeûne[16]. Le deuil dure sept jours[17], dans un sens plus large, trente jours[18]. Il n'y a pas lieu ici de déterminer en détail le sens de tous ces usages[19]. Quelques-uns ont été mentionnés déjà, à propos du culte des morts chez les ancêtres d'Israël[20]. Mais il serait erroné de leur attribuer indifféremment à tous des racines cultuelles. Dans un ordre d'usages tellement irrationnels, les idées les plus diverses s'entrepénètrent habituellement. Quelques-unes de ces coutumes ont pu provenir du désir de se préserver des *tabou*; d'autres ont apparemment pour but de se rendre inconnaissable à l'esprit redouté du défunt.

Le mode d'ensevelissement usuel était l'inhumation. L'incinération des morts[21] passait pour un châtiment ou un signe de barbarie[22], comme aussi le défaut voulu de sépulture[23], car refuser au défunt le repos de la tombe indique qu'on laisse son âme errer, fantômatique. La mise au tombeau a lieu assez tôt après le décès; il n'y a pas de

1. Genèse 50, 1.
2. II Sam. 1, 11; II Rois 2, 12.
3. II Sam. 3, 31; Amos 8, 10, etc.
4. Cf. une exception : Ezéch. 24, 17, 23.
5. II Sam. 1, 2; Ezéch. 27, 30, etc.
6. Cf. II Sam. 15, 30; Jérém. 14, 3; Esther 6, 12.
7. Ezéch. 24, 17.
8. Esaïe 22, 12; Jérém. 16, 6 etc. Voir la formule arabe de malédiction d'une femme : « Qu'elle rase ses cheveux », c'est-à-dire qu'elle soit enlevée à ses enfants et à sa parenté. (Wellhausen, *Reste*[2], p. 181).
9. Esaïe 15, 2; Jérém. 41, 5; 48, 37; Michée 1, 16.
10. Cf. Ezéch. 24, 17.
11. Cf. Ezéch. 26, 16.
12. Esaïe 32, 12; Jérém. 31, 19. Il suffit de remarquer que le mot sémitique : se lamenter, paraît signifier d'abord : battre, frapper.
13. Jérém. 16, 6; 41, 5; 47, 5; 48, 37
14. I Rois 13, 30; Jérém. 22, 18; Amos 5, 16; Zachar 12, 11 ss.
15. Jérém. 16, 7; cf. Ezéch. 24, 17; Osée 9, 4. Indirectement, cf. l'offrande d'aliments sur les tombes : Deutéron. 26, 14; Tobit 4, 17; Sirac. 30, 18.
16. I Sam. 31, 13; II Sam. 3, 35.
17. Genèse 50, 10; I Sam. 31, 13.
18. Nombres 20, 29; Deutéron. 34, 8.
19. Cf. Bertholet, *Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode*[2], 1914.
20. Voir ci-dessus, p. 149 s.
21. Lévit 20, 14; 21, 9; Josué 7, 25; par contre le texte de I Sam. 31, 12 et d'Amos 6, 10 est altéré.
22. Réciproquement, c'est un devoir de charité d'ensevelir ceux qui n'ont pas de sépulture : Tobit 1, 18; 2, 8.
23. II Rois 9, 10; Jérém. 16, 4; Ezéch. 29, 5.

cercueil[1], mais il semble que le cadavre était habillé. C'est avec les vêtements que le défunt portait en ce monde qu'on se le représente dans le *cheôl*[2]. On place avec lui des aliments dans sa tombe : les fouilles en font foi, même lorsqu'on n'a retrouvé que les récipients d'argile maintenant vides. Cependant la sollicitude pour les morts paraît s'être sensiblement relâchée par rapport aux temps antérieurs. Cruches et assiettes sont de qualité plus médiocre et souvent posées négligemment dans un coin en arrière du cadavre. Souvent sur les tombes des gens de distinction on brûlait encore des aromates[3]. Peut-être la cendre qu'on se répand sur la tête en signe de deuil en provient-elle.

La tombe est d'emblée celle d'une famille. « Etre réuni à ses pères[4] » est une des expressions qu'il faut prendre d'abord au sens littéral. Aussi choisissait-on un emplacement à proximité de la famille vivante[5]. Par exemple, les fouilles de Jéricho montrent encore que les morts ont parfois été ensevelis dans les cours des maisons ou dans leur sous-sol[6]. Mais par la suite on fut amené à écarter les tombes de la demeure des vivants. N'étant plus lié à cette enceinte, on choisit aux défunts une place aussi paisible et sûre que possible; les cavités naturelles, les cavernes[7], bien connues, répondaient au mieux à ce désir. Si l'on n'en avait pas à sa disposition, on se plaisait à en aménager d'artificielles : on creusait une tombe dans le rocher[8], dans un sens perpendiculaire ou parallèle à la surface, avec le plus de largeur et de profondeur qu'on pût atteindre, en vue d'y réaliser le rassemblement souhaité de tous les membres de la famille. Nécessairement, la sépulture des gens du peuple comportait moins de complication[9]. Aussi s'explique-t-on que des ossements humains se soient mêlés à ceux des animaux dans les « sé-

1. Il en va autrement comme il convient dans Genèse 50, 26.
2. Voir par exemple I Sam. 28, 14; Ezéch. 32, 27.
3. Jérém. 34, 5; II Chron. 16, 14; cf. 21, 19.
4. Cf. II Sam. 21, 14; I Rois 13, 22.
5. I Sam. 25, 1; I Rois 2, 34; Ezéch. 43, 7 s.
6. Sellin u. Watzinger, *Jericho*, p. 71.
7. Cf. Genèse 23, 9 ss.
8. Esaïe 22, 16; II Rois 23, 16.
9. Cf. II Rois, 23, 6; Jérém. 26, 23; Esaïe 53, 9.

pultures d'âne[1] ». En définitive, les Israélites se sont simplement conformés aux coutumes des habitants qui les avaient précédés en Palestine. Même la persistance de l'ensevelissement d'enfants dans des urnes ou des cruches se laisse apercevoir, par exemple à Megiddo. Mais si le yahvisme développait l'ancienne coutume, il l'enrichissait en s'affirmant décidément opposé à tout ce qui pouvait rappeler le culte des morts; cela même explique la négligence que nous avons constatée dans le choix des objets déposés auprès des morts.

1. Jérém. 22, 19.

CHAPITRE II

LES PROFESSIONS

Pour apprécier congrûment le rôle de la profession chez les anciens Israélites, il importe d'en éliminer les conceptions que nous nous en faisons aujourd'hui. Ce qui doit nous faire réfléchir, c'est que le narrateur de l'histoire du paradis terrestre attribue le travail humain à une malédiction divine. Il faut peiner « à la sueur de son front », et sur le champ foisonnent les broussailles épineuses. En dépit de tous les textes qui célèbrent l'excellence du pays, puisque son sol rocailleux ne se laissait arracher des fruits qu'au prix de pénibles labeurs, on était naturellement amené à tenir le travail en lui-même pour une dure contrainte, et l'Israélite n'aurait pas été un Oriental si, cela étant, il n'avait pas cherché à s'en épargner les pires rigueurs. Tout ce dont l'homme peut se décharger sur la femme, à la maison comme aux champs, il le lui impose. Il n'est guère question, chez un peuple de paysans d'Orient, d'épargner le sexe faible par esprit « galant[1] ».

Le travail typique de tous les jours à la maison s'annonce au bruit du moulin à main où l'on moud le grain[2]. Le moudre, et le pulvériser dans un mortier[3], voilà l'office par excellence de la femme israélite; il comporte, d'ail-

1. Cependant cf. Genèse 29, 10; Exode 2, 17.
2. Jérém. 25, 10 (Les Septante s'en écartent). Le moulin à main est si indispensable, qu'un créancier ne peut le saisir, Deutéron. 24, 6.
3. Nombres 11, 8.

leurs, assez de fatigue pour qu'on le laisse de préférence aux plus infimes servantes-esclaves[1]. La femme aussi est chargée de cuire le pain et les gâteaux[2]; il y faut le coup d'œil observateur qui guette l'instant où retourner la galette dans les cendres chaudes[3]. Si l'homme tue les bestiaux[4], c'est la femme qui en apprête la viande[5]. La femme encore puise l'eau à la source[6], façonne le lin et la laine[7]; aux champs, on rencontre à maintes reprises des bergères[8].

Néanmoins l'office du berger est capital pour l'homme; on sait combien le langage imagé s'y réfère[9]. Loin de revêtir l'aspect idyllique que telle de ces images aimables[10] nous suggère, ce labeur est en général rude et fatigant. Jacob peut passer pour le vrai type du berger[11]; or voici ce qu'il déclare : durant vingt années passées au service de Laban, il n'a pas goûté à un seul bélier de son troupeau. Il était tenu de remplacer les animaux mis en pièces (par des fauves); que l'attaque ou le vol ait eu lieu de jour ou de nuit, il avait à en dédommager à son compte le propriétaire. Le jour, la chaleur l'accablait; la nuit, c'était la froidure, et ses yeux ne connaissaient pas le sommeil[12]. Donc, outre les rigueurs du climat, le berger est aux prises constantes avec des ennemis vivants, à tenir à l'écart. David aussi peut parler de lions et d'ours qui ravissent ses brebis[13], et par des paroles de prophètes on connaît l'image des bergers qui se rassemblent en vain contre un lion[14], ou qui sauvent tout au plus de sa fureur deux jambes ou le bout d'une oreille de son infortunée victime[15]. Les accidents de cet ordre ont été assez courants pour qu'il devînt nécessaire de réglementer légalement la responsabilité du berger[16]; il est intéressant de consta-

1. Exode 11, 5; cf. Jérém. 47, 2. C'est le travail de prisonniers : Juges 16, 21; Lament. 5, 13.
2. Genèse 18, 6; I Sam. 8, 13.
3. Osée 7, 8.
4. Genèse 18, 7.
5. Genèse 27, 14.
6. I Sam. 9, 11.
7. Josué 2, 6; Prov. 31, 13.
8. Genèse 29, 6; Exode 2, 16.
9. Par exemple Jérém. 23; Ezéch. 34; Ps. 23, 1.
10. Cf. par exemple Juges 5, 16 : « les airs de flûte auprès des troupeaux ».
11. Cf. Genèse 47, 3.
12. Genèse 31, 38 ss.
13. I Sam. 17, 34 ss.
14. Esaïe 31, 4; cf. 5, 29; Jérém. 49, 19.
15. Amos 3, 12.
16. Exode 22, 9 s.

ter que ce point de droit rural était, en principe, fixé de la même manière dans le vieux code de Hammourabi. En voici le texte[1] :

« Si, dans un parc à bétail, il survient une « atteinte divine », ou si un lion y est meurtrier, le berger prêtera devant son dieu un serment de purification (innocence), et le propriétaire du parc réparera le dommage. Si un berger n'a pas fait bonne garde et, par suite, a laissé la gale (?) s'introduire dans le bétail, le berger devra pleinement dédommager le propriétaire des animaux des ravages que la gale aura causés lorsqu'il l'a laissée se produire, qu'il s'agisse de petit ou de gros bétail ».

Le législateur israélite prescrit, parallèlement, ceci : « Si quelqu'un est préposé par autrui à la garde d'un âne, bœuf, brebis ou animal quelconque, et si cet animal périt, est détérioré ou ravi sans témoin oculaire, il y aura serment entre le propriétaire et le préposé devant Yahvé, pour décider si le préposé n'a pas dérobé le bien de son prochain; le propriétaire supportera (la perte); l'autre n'aura rien à restituer. Mais si l'animal lui a vraiment été volé, il a à en dédommager son propriétaire. Dans le cas où une bête sauvage a déchiré l'animal, le préposé doit en fournir une preuve; il n'est pas tenu à restitution pour ce qui a été déchiré ».

Naturellement, pour établir le dommage, il faut un contrôle précis du nombre des animaux confiés au berger. A cet effet, il les fait passer sous son bâton soit quand il les parque le soir[2], soit quand il les lâche le matin[3]. Par ailleurs, des « tours du troupeau[4] » en permettent la surveillance, et de vivants auxiliaires aident le berger; ce sont les chiens[5]. Pour arme, jusqu'à nos jours[6], il a, outre le bâton déjà nommé, une fronde pour laquelle il garnit de pierres son sac[7]. L'homme n'est pas son ennemi le moins redoutable. On se bat notamment pour posséder

1. § 266; d'après la traduction d'Ungnad, *Allorient. Texte und Bilder*, 1. p. 167 s.
2. Cf. Nombres 32, 16; I Sam. 24, 4; Michée 2, 12.
3. Lévit. 27, 32; Jérém. 33, 13; transposition : Ezéch. 20, 37.
4. Genèse 35, 21; II Rois 17, 9; 18 8; Michée 4, 3.
5. Job 30, 1; cf. Esaïe 56, 10 s.
6. Cf. A. Musil, *Arabia Petraea*, 3, 1908, p. 284.
7. I Sam. 17, 40.

et utiliser les sources[1]. Il faut aussi se tenir en garde contre l'incursion de hordes pillardes, et les bergers se souviennent avec reconnaissance d'avoir pu trouver autour d'eux, en pareil cas, comme un « mur » protecteur, une troupe d'hommes capables de porter les armes[2]. Pour bergers, un propriétaire peut employer, outre ses gens, des individus qu'il loue à cet effet. Ils reçoivent leur salaire en espèces[3] ou en nature[4]; par exemple ils avaient droit à une partie du croît du troupeau[5]. Avec de l'astuce, un berger peut arrondir sensiblement son profit[6]. Au reste, il ne lui était pas interdit de se procurer quelques occupations accessoires et rémunérées. Ainsi Amos, berger de brebis, cultivait des sycomores[7]. A travers et malgré toutes les rigueurs de l'existence pastorale, on soupçonne quelque chose de l'amour qu'un berger apportait à remplir en conscience son devoir professionnel, lorsqu'on voit décrire celui qui cherche la brebis égarée, ramène celle qui était perdue, la panse quand elle s'est fait ou a reçu quelque blessure, mène prudemment les mères et porte les jeunes agneaux[8].

Quelle pouvait être l'importance numérique des troupeaux? L'exemple de Nabal, le riche Calébite, en donne une idée. Dans le sud de Juda, principale contrée de l'élevage du petit bétail avec la Transjordanie, il possède mille chèvres et sept mille brebis[9]. Job[10] arrive au chiffre de quatorze mille brebis, ayant commencé avec sept mille[11]. Avec sa fortune et assez de pâturage[12], on peut avoir aussi du gros bétail. Job jouit d'une grande renommée[13], comme possédant trois mille chameaux, cinq cents bœufs de joug et cinq cents ânesses; ces nombres auraient été doublés après que sa ruine fut réparée[14]. La fortune d'un homme a si bien pour norme son bétail, qu'un même mot

1. Genèse 21, 25; 26, 20 ss.
2. I Sam. 25, 16.
3. Zachar. 11, 12.
4. Ezéch. 34, 3.
5. Genèse 30, 32.
6. Genèse 30, 37 ss.
7. Amos 7, 14; lire *nôkêd* d'après les Septante et 1, 1.
8. Genèse 33, 13; Esaïe 40, 11; Ezéch. 34, 16.
9. I Sam. 25, 2.
10. Job 42, 12.
11. Job 1, 3.
12. Le Basan notamment était célèbre par ses pâturages; cf. Ezéch. 39, 18; Michée 7, 14; Amos 4, 1.
13. Job 1, 3.
14. Job 42, 12.

peut signifier bétail et possession en général[1]. L'âne était si répandu et apprécié[2] comme bête de trait et de somme que, semble-t-il, les chevaux, introduits sous Salomon, ne furent pas accueillis sans défaveur[3]. Le mulet, qui doit avoir été employé pendant un certain temps[4], sera exclu par la loi qui interdit tout croisement de deux espèces animales[5]. Mais d'une manière générale, l'ancien Israël, accoutumé à s'occuper des animaux, montre qu'il les aimait bien. La vieille loi en donne de belles preuves. Sans parler de ses prescriptions zoophiles qui reposent sur un fonds certainement magique[6], c'est bien par égard pour les bêtes qu'on va, en dépit de l'habituelle rigueur contre l'ennemi, jusqu'à exiger que l'on porte assistance à l'âne succombant sous le faix, même s'il appartient à un ennemi[7]. Très anciennement déjà, il est caractéristique qu'on ne comprenait plus le sens de l'interdiction de museler[8] le bœuf foulant le grain, qui va et vient parmi les monceaux entassés sur l'aire. Paul, allégorisant, demande avec ironie[9] si, d'après ce texte, Dieu se soucierait des bœufs. Pour le législateur, cette sollicitude va de soi, aussi bien que pour les paysans arabes ou syriens de nos jours, qui laissent le bœuf ainsi employé manger ce qu'il veut des tas d'épis. On préparait la stabulation avec un soin particulier, comme en témoigne la gerbée de fourrage, mentionnée plusieurs fois, et qui comprenait du sel ou de la soude[10].

Comme volatiles domestiques, les pigeons seuls semblent avoir été un objet d'élevage; mais sur un grand pied certainement[11].

A côté de l'élevage, c'est l'agriculture proprement dite qui occupe essentiellement l'Israélite[12]. La charrue a

1. En hébreu : *miknè*.
2. Par exemple Genèse 49, 11, 14; Juges 5, 10; 10, 4; 12, 14.
3. Deutéron. 17, 16; Esaïe 2, 7; cf. Zachar. 9, 9.
4. II Sam. 13, 29; 18, 9.
5. Lévit. 19, 19.
6. Exode 34, 26; Lévit. 22, 2.
7. Exode 23, 5; Deutéron. 22, 4.
8. Deutéron. 25, 4.
9. I Corinth. 9, 9.
10. Esaïe 30, 24; Job 6, 5. Un proverbe arabe dit que fourrage sans sel est le pain des chameaux; le fourrage salé, leurs confitures.
11. Cf. l'emploi du pigeon dans le rituel des sacrifices et les images bibliques où il figure.
12. Pour l'agriculture palestinienne, cf. Anderlind, *Zeitschr. d. Deutsch.-Palästinavereines* 9, 1886, p. 1-73. Bertholet, *Landbau und Altes Testament, Schweiz. Archiv für Volkskunde*, 20, 1916, p. 29-37.

succédé à la pioche. Le sol de la Palestine n'a pas besoin d'être labouré profondément; aussi la charrue est-elle beaucoup moins lourde que dans nos pays[1]. Si simple qu'il fût, le soc était déjà en fer[2]. Des bœufs ou des ânes tiraient l'appareil[3], parfois les uns et les autres, ce que la loi interdira plus tard[4]. En tout cas, on accouplait ces animaux; cette habitude se reflète dans l'emploi du joug pour désigner la mesure d'un champ[5]. Le laboureur stimule ses bêtes à l'aide d'une baguette pointue[6], connue par l'expression proverbiale : « regimber contre l'aiguillon[7] ». Il fallait labourer au moins trois fois. Ensuite on hersait[8]. Quant aux semailles, une comparaison d'Esaïe[9] laisse voir à travers les lignes le soin qui y était apporté : les graines d'orge ou de froment n'étaient pas lancées à la volée mais « posées » dans le sol. Il semble bien qu'on ait pratiqué aussi le fumage des terres[10]. Les Israélites cultivateurs ne faisaient que suivre les traces des Cananéens. Mais ils se l'expliquaient du point de vue de la foi : ce n'est pas seulement Israël qui a pris possession de Canaan; c'est Yahvé qui en est devenu le propriétaire et qui, de ce chef, enseigne la culture au paysan israélite. C'est donc lui — comme l'expose le texte d'Esaïe que nous venons de mentionner[11] — qui apprend aux cultivateurs à aplanir le sol, à y semer nielle et cumin, froment et orge, par rangées, comment on applique aux diverses cultures divers procédés, en quels temps on doit s'y prendre. Un calendrier agricole mis au jour à Gézer nous montre combien on s'était pénétré de l'importance qui s'attache à l'exacte observation du cours annuel des saisons. Ce document provient du VIe siècle environ avant J.-Ch.[12]. Il est ainsi conçu : deux mois, engrangement des récoltes; deux mois, semailles; deux mois, semailles tardives; un mois, extraction du lin[13]; un mois, moisson de l'orge;

1. Volz, *ouv. cité*, p. 369.
2. I Sam. 13, 20 s.
3. Esaïe 30, 24.
4. Deutéron. 22, 10.
5. Esaïe 5, 10; I Sam. 14, 14. Par contre, dans Lévit. 27, 16, l'estimation se fait d'après la mesure de la semence.
6. Juges 3, 31.
7. Deutéron. 32, 15; I Sam. 2, 29; cf. Actes 26, 14.
8. Osée 10, 11.
9. Esaïe 28, 25.
10. II Rois 9, 37; Jérém. 8, 2; Esaïe 15, 10, etc.
11. Esaïe 28, 24 ss.
12. Cf. K. Marti, *Zeitschr. f. Alttestamentl. Wissenschaft*, 29, 1909, p. 222-229.
13. Pour la culture du lin, cf. Josué, 2, 6; Osée 2, 7, 11.

un mois, autres moissons; deux mois, vendange; un mois, récolte des fruits des arbres.

D'après ce tableau chronologique, la première récolte des céréales est celle de l'orge, placée en avril. Elle commençait toujours, semble-t-il[1] (premier coup de faucille), un dimanche, exemple notable de « choix du jour ». La moisson du froment venait ensuite, au bout de trois semaines environ, avec quelque variation d'après les contrées, naturellement; elle durait à peu près sept semaines[2]. C'était un heureux temps : la joie de la moisson est proverbiale[3]; ce point culminant de la vie agricole ne perd rien de son allégresse pour s'amalgamer à la vie religieuse; au contraire, cela même confère au culte son caractère réjoui. Le langage imagé contribue à nous renseigner sur les détails de la moisson : le coupeur qui saisit la tige d'une main pour la trancher avec sa faucille tenue dans l'autre main, est suivi par le lieur de gerbes qui rassemble les épis dans son manteau bouffant[4]. On battait simplement au bâton[5], s'il s'agissait d'une petite quantité de graines ou d'une récolte de choix, ou quand il fallait travailler le plus possible sans lever les yeux. Mais habituellement on faisait fouler le grain par des bœufs, peut-être aussi par des ânes et des chevaux[6]. Parfois en employait un chariot[7], petite voiture à cylindre, munie de pointes de fer tranchantes, ou un traîneau[8], lourde table de bois portant en dessous des pierres dures et pointues. On séparait le grain de la balle à l'aide d'une pelle ou d'une sorte de van[9], et l'on s'en remettait au vent du soir, au souffle duquel ce travail s'était effectué de préférence, du soin d'emporter et disperser la balle[10]. La dernière opération faite sur l'aire et la plus délicate était le tami-

1. Cf. Lévit. 23, 11 et le commentaire de Bertholet.
2. De là vint la « fête des semaines », à la fin de la récolte, sept semaines après la fête des *massôt* où « l'on met la faucille à la tige », Deutéron. 16, 9.
3. Esaïe 9, 2; Ps. 126, 6.
4. Esaïe 17, 5; Ps. 129, 7.
5. Juges 6, 11; Ruth, 2, 17; Esaïe 28, 27.
6. Deutéron. 25, 4; Osée 10, 11; Jérém. 50, 11. Voir la sculpture bien distincte sur le tombeau de Ti à Sakkâra, qui représente des scènes de la vie rurale en Egypte, par exemple en temps de famine, *Altorientalische Kultur im Bilde*, 1912, n° 76 (texte p. 28). « L'artiste n'oublie pas de montrer le bœuf et l'ânon, broyant, la langue avide, quelques pailles minces »; voir ci-dessus, p. 222.
7. Esaïe 28, 27 s 41, 15.
8. II S m. 24 22.
9. Esaïe 30, 24, of Jérém. 15, 7.
10. Ps. 1, 4.

sage[1]. Les granges[2], ou, en des temps adverses, des cavités creusées exprès[3], recevaient le produit final de la moisson, de quantité variable suivant les terrains, en moyenne peut-être supérieure à celle d'aujourd'hui. Récolter au centuple, comme dans la parabole de Jésus[4] et déjà dans l'histoire d'Isaac[5], n'était pas exceptionnel, ainsi que cela l'est devenu. On sait que la même parabole parle de grains en produisant l'un soixante, l'autre trente; même ce dernier chiffre, peut-être le plus voisin de la moyenne, a pu être arrondi assez largement, surtout si l'on tient compte des récoltes manquées dont il est souvent question[6]. Les épines et les ronces, maintes fois nommées[7], étaient leurs malfaisants ennemis. Tous les sept ans on laissait le champ au repos[8]. Primitivement, cet usage s'étend indifféremment à chaque parcelle de terre cultivée. En instituant une année sabbatique spéciale[9] avec chômage général, le législateur trahit une spéculation plus récente. Quoi qu'il en soit, non sans peine, cela fut observé[10]. Mais lorsque, plus tard encore[11], on renchérit en imaginant une année jubilaire à célébrer par tous tous les cinquante ans, cela resta un idéal impossible à réaliser; n'aurait-il pas fallu renoncer à toute récolte durant deux années successives, la quarante-neuvième et la cinquantième?

En ce qui concerne la culture des légumes, il faut remarquer spécialement « le melon et la courge », les seules plantes qui s'épanouissent librement dans les champs palestiniens avant que le soleil d'été ait desséché le sol[12]. C'est là, au milieu de la vaste campagne, que le gardien suspend son hamac[13].

Mais la culture de la vigne, de l'olivier et du figuier caractérise davantage l'économie rurale de la Palestine.

1. Amos 9, 9.
2. Deutéron. 28, 8.
3. Jérém. 41, 8.
4. Matth. 13, 8.
5. Genèse 26, 12. Voir ci-dessus, p. 160, n. 3.
6. Voir ci-dessus, p. 23.
7. Genèse 3, 18, etc., etc.
8. Exode 23, 10 s.
9. Lévit. 25, 2 ss.
10. I Macchab. 6, 49, 53.
11. Lévit. 25, 11.
12. R. Smith, *Die Religion der Semiten*, 1899, p. 73, n. 95.
13. Esaïe 1, 8. Ce qu'on traduit souvent par « cabane » désigne quelque chose de mobile; cf. la comparaison d'Esaïe 24, 20.

S'asseoir en paix sous sa vigne et sous son figuier[1], voilà l'idéal même du paysan. La vigne surtout réclame ses soins diligents. Il lui faut d'abord des terrasses, à ménager sur les pentes pierreuses où les pluies d'hiver entraînent si facilement la mince couche d'humus. Puis, dans le détail, combien de dispositions minutieuses à prendre! On peut en trouver un exemple dans le chant d'Esaïe sur la vigne de son ami[2] :

> **Il en remua le sol, tout autour, ôta les pierres,**
> **Et y planta un plant succulent;**
> **Au milieu de la vigne, il bâtit une tour,**
> **Et il y creusa aussi une cuve.**

Au lieu d'une tour dans la vigne, on parle ailleurs d'une cabane[3]. L'une comme l'autre est destinée au gardien : ne faut-il pas protéger la vigne contre toute sorte d'ennemis ? Ce sont tantôt les petits renards[4], tantôt les sangliers[5] qui la ravagent. Mais les plus minuscules, les vers[6], laissent toute surveillance désarmée. La vigne a parfois toute sa hauteur[7]; parfois on la fait ramper au ras du sol[8]. L'expression aimée : « le sang des raisins[9] » indique qu'en général ils étaient rouges[10]; c'est le contraire aujourd'hui[11]. L'histoire des espions[12], d'ailleurs légendaire, peut donner une idée des dimensions qu'ils étaient susceptibles d'atteindre. On était bien récompensé de toute la peine dépensée à travers l'année dans la vigne quand arrivait la joie des vendanges[13].

L'olivier[14] requérait des soins plus modestes. On obtenait l'olivier franc en améliorant l'olivier sauvage[15]. Il donnait sa pleine récolte en moyenne tous les deux ans. Cette récolte était mûre à l'automne. Du fruit de l'olivier on extrayait diverses variétés d'huile, la plus usuelle en mêlant à ces fruits des raisins; on foulait les

1 I Rois 5, 5; Michée 4, 4.
2. Esaïe 5, 2.
3. Esaïe 1, 8; Job. 27, 8.
4. Cantique 2, 15.
5. Ps. 80, 14.
6. Deutéron. 28, 39.
7. Ps. 80, 11. Voir ci-dessus l'expression : s'asseoir sous sa vigne.
8. Ezéch. 17, 6.
9. Genèse 49, 11; Deutéron. 32, 14.
10. Prov. 23, 31.
11. *Zeitschr. d. Deutsch.-Palästina-vereines*, 11, 1888, p. 160 ss.
12. Nombres 13, 23 s.
13. Esaïe 16, 10; Jérém. 25, 30.
14. Cf. F. Goldmann, *Der Oelbau in Palästina* (Dissertation Fribourg), 1907.
15. Cf. Romains 11, 19.

olives dans la cuve[1]; l'huile la plus fine s'obtenait en concassant dans un récipient des olives abattues avant la pleine maturité[2]. Outre d'abondantes plantations de figuiers, on ne dédaignait pas le fruit, plus vulgaire, du sycomore, ou figue-mûre[3]; pour le rendre plus comestible, on l'incisait de manière à en faire sortir le suc âcre.

Dans certaines contrées, notamment autour de Jéricho[4], le palmier et les arbustes balsamifères réussissaient; certainement les Israélites continuèrent à les cultiver. Occasionnellement, plutôt dans des écrits tardifs, on parle aussi de jardins cultivés proprement dits : potagers[5] et vergers[6] ainsi que jardins d'agrément[7]. On peut mentionner à ce propos l'élevage des abeilles : Esaïe le connaît lorsqu'il compare Yahvé au chef d'une ruche, ralliant ses abeilles en sifflant[8].

L'amour pour la glèbe alla croissant. La fierté et la fidélité du cultivateur israélite à l'égard de son patrimoine foncier trouvent une expression magnifique dans le mot de Nabot à Achab : « Que Yahvé me préserve d'abandonner l'héritage de mes pères[9] ». Autre trait sympathique : dans les temps anciens, le cultivateur aisé ne dédaigne pas de payer de sa personne. On voit Saül, déjà oint comme roi, retourner à sa charrue[10], et Elisée conduire un des attelages à douze bœufs de son père[11]. Parmi les moissonneurs, voici Boaz[12] et le riche Sunémite qui donne l'hospitalité à Elisée[13]. Cela se modifia d'ailleurs un peu avec le temps[14]. En général et en raison de la nature du pays, l'agriculture dominait dans le nord; l'élevage au sud; ce n'est pas par hasard que Saül passe de la charrue au trône tandis que David était un jeune pâtre[15].

1. Michée 6, 15; cf. Gethsémané, pressoir à huile. Les fouilles de Gézer ont mis au jour un de ces pressoirs à huile très bien conservé et datant de l'époque israélite. *Palest. Explor. Fund., Quarterly Statement*, 1909, 92 ss.
2. Exode 27, 20.
3. Cf. Amos 7, 14.
4. Voir ci-dessus, p. 18.
5. Deutéron. 11, 10; I Rois 21, 2; cf. ci-dessus, p. 209.
6. Cantique 4, 13; 6, 11; Ecclésiaste 2, 5.
7. Ecclésiaste. 2, 6,
8. Esaïe 7, 18.
9. I Rois 21, 3.
10. I Sam. 11, 5.
11. I Rois 19, 19.
12. Ruth 2, 4.
13. II Rois 4, 18.
14. Voir ci-après, chap. III.
15. Cf. Löhr, *Israels Kulturentwickelung*, 1911, p. 40.

Devenu sédentaire, l'Israélite paraît n'avoir pas gardé beaucoup de goût pour la chasse. On fait d'Esaü le type du chasseur, velu et rude, en opposition à Jacob, glabre et plus délicat[1]. Quant aux souverains, autant ceux des voisins d'Israël pratiquent les exploits cynégétiques, autant les rois d'Israël paraissent s'écarter du type du « puissant chasseur devant Yahvé[2] ». Il faut descendre jusqu'à Hérode le Grand[3] pour retrouver un grand amateur de chasse, ce qui ne le rendit que plus antipathique encore pour les Juifs. Néanmoins on se racontait maint exploit de hardis champions à la chasse[4], et ceux qui pratiquaient ce sport avaient soin de ménager les réserves de gibier[5], en s'abstenant de chasser tous à la fois[6]. Le langage poétique emprunte souvent ses images à la capture des animaux. Il en résulte qu'on creusait des fosses où faire tomber les lions[7], qu'on tendait des filets ou dressait des clôtures pour se saisir des antilopes[8], qu'on prenait les oiseaux au piège ou au lacs[9]. Même l'art d'apprivoiser les animaux sauvages n'a pas été inconnu[10]. Quant à la pêche, les Israélites semblent s'y être fort bien entendus. On parle à diverses reprises du filet[11] ainsi que de la ligne[12]; si la mention des poissons eux-mêmes n'est pas fréquente[13], c'est peut-être par hasard.

En devenant sédentaire et en prenant possession de villes « qu'on n'avait pas bâties[14] », on se trouva placé dans l'obligation nouvelle de pratiquer et développer un art de la construction. C'est là plus encore qu'ailleurs qu'on se mit à l'école des Cananéens. On construisit, comme ils l'avaient fait, d'après les besoins de la vie quotidienne et en tirant parti des conditions nouvelles. Par exemple, on utilisa souvent l'occasion qui se présentait d'appuyer une maison de briques à une paroi de rochers[15]. Cordeau,

1. Genèse 25, 27; 27, 11.
2. Cf. Genèse 10, 9.
3. Josèphe, *Guerre juive* 1, 21, 13.
4. Juges 14, 6; I Sam. 17, 34 s.; II Sam. 23, 20.
5. Voir ci-dessus, p. 189.
6. Jérém. 16, 16.
7. Ezéch. 19, 8.
8. Esaïe 51, 20.
9. Amos 3, 5.
10. Ezéch. 19, 4; cf. Ps. 3, 8.
11. Ezéch. 47, 10; Habac. 1, 16.
12. Amos 4, 2; Habac. 1, 15.
13. Jérém. 16, 16; Ezéch. 47, 10.
14. Cf. Deutéron. 6, 10.
15. Cf. pour Jérusalem Guthe, *Zeitschr. d. Deutsch.-Palästinavereines* 5, 1882, p. 339 ss.; 8, 1885, p. 42 ss.

fil à plomb et niveau servirent souvent d'images[1]. Pour des constructions plus compliquées, il fallut recourir à des concours étrangers; aussi des styles divers s'introduisirent-ils dans le pays. David s'adresse pour élever son palais à des charpentiers et tailleurs de pierre qu'il a demandés au roi Hiram de Tyr[2]. Salomon se rend compte avec raison que, parmi les Israélites, « personne ne s'entend à travailler le bois à bâtir comme les Phéniciens[3] »; il fait donc appel à ceux-ci pour ses importantes constructions[4]. A son tour, il conclut avec Hiram un contrat : les gens de Hiram transporteront du Liban à la mer le bois de cèdre et de cyprès; on le fera flotter, et les gens de Salomon le recevront pour l'apporter à Jérusalem. Avec ce matériel venaient les ouvriers, et l'on sait qu'en Phénicie, à l'inverse de la Palestine[5], la technique du bois et l'architecture qui l'employait étaient florissantes.

Une notice, véritable mémoire des travaux exécutés, nous fait connaître ce qui s'édifia ainsi à Jérusalem sous Salomon[6]. Ce n'est qu'un aperçu, en général; on est obligé de faire une part à l'imagination lorsqu'on essaye de se représenter au juste ces édifices. Au XVIe siècle on a fait du temple de Salomon une sorte d'église en style Renaissance; au XVIIe, une cathédrale de style baroque. En réalité, l'impression esthétique qu'un moderne pourrait en attendre serait facilement déçue : l'édifice principal était entouré, de trois côtés au moins, jusqu'à la moitié de sa hauteur[7], par un édifice latéral de trois étages, comprenant des chambres basses à petites fenêtres[8]. L'ensemble est un rectangle massif, qui cependant peut avoir produit de l'effet, par sa masse elle-même; pour les Sémites, « grand » et « beau » sont à peu près synonymes[9]. La façade principale, à l'est, donne accès par un escalier

1. Esaïe 28, 17; Amos 7, 7 s. (Cependant cf. Sellin, *Der alttest. Prophetismus*, 1912, p. 33, n. 2. II Rois 21, 13).
2. II Sam. 5, 11.
3. I Rois 5, 20.
4. I Rois 5, 32.
5. Cf. ci-dessus, p. 32.
6. I Rois 6 s.
7. La hauteur du grand édifice est de 30 coudées (I Rois 6, 2); chaque étage de l'annexe a 5 coudées (v. 10). La coudée représente à peu près 50 centimètres.
8. Trente-trois chambres à chaque étage dans le temple rêvé par Ezéchiel (Ezéch. 41, 6).
9. Cf. Bäthgen, *Commentaire* du ps. 93, 4.

au parvis, large de vingt coudées, long de dix, qui précède le bâtiment du temple[1]. On entre dans le temple par une porte aux montants d'olivier et aux vantaux de cyprès[2]. L'édifice du temple comprend deux parties : un vaste espace, en avant, long de quarante coudées, large de vingt, haut de soixante[3], garni de fenêtres qui n'ont pu être placées que dans le tiers supérieur des murs latéraux[4], à cause du bâtiment adjacent, séparé de cet espace par une mince paroi de cèdre et une porte pentagonale dont les vantaux sont en olivier[5]. Vient enfin un espace entièrement obscur[6], de forme cubique et de vingt coudées de côté[7], où fut déposée l'arche de Yahvé sous deux chérubins aux ailes déployées[8]. C'était la résidence spécifique du Dieu[9], à qui la première partie du temple ne servait pour ainsi dire que de salle d'audience. Même celle-ci, comparée aux églises chrétiennes, n'est pas grande[10]. Elle n'était pas destinée à des assemblées; le parvis seul servait en ce cas, On ne sait pas comment le toit avait été construit, mais sa charpente était en cèdre[11]. De bas en haut, jusqu'aux poutres du toit, les murs, à l'intérieur, étaient revêtus de planches de cèdre, de sorte que la maçonnerie n'était nulle part apparente; le sol était parqueté également de cèdre[12]. Dans l'espace antérieur du temple se dressait l'autel de cèdre destiné à recevoir les pains de proposition[13].

Dans l'ensemble des constructions de Salomon, le temple occupait exactement la place de la chapelle d'un château; un mur seul, au sud, le séparait du palais[14]. De ce

1. A l'entrée sont deux colonnes. Leurs noms, Yakhin et Boaz (I Rois 7, 21) montrent qu'elles ne répondaient pas à une nécessité architectonique. On les considère, sans doute à juste titre, comme une survivance des anciennes *massébot* (voir ci-dessus, p. 117), si du moins elles n'ont pas eu une signification cosmologique (Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, 1895, p. 153). D'autres temples, par exemple à Byblos, à Hiérapolis et à Tyr, ont eu deux colonnes. (Voir la reproduction instructive que donne Volz, *ouv. cité*, p. 3.)

2. I Rois 6, 33 s.

3. I Rois 6, 2, 17. Ces mesures s'appliquent à l'intérieur.

4. Comme, en outre, ces fenêtres étaient grillagées (v. 4), l'éclairage restait sommaire.

5. V. 16, 31.

6. Cf. I Rois 8, 12.

7. I Rois 6, 20.

8. Sur les chérubins, cf. ci-après, p. 236, n. 4.

9. I Rois 8, 13.

10. Par exemple le lieu saint du temple de Salomon tiendrait de quatre à cinq fois dans la nef de la cathédrale d'Ulm. (Volz, *ouv. cité*, p. 28 n. 1.)

11. I Rois 6, 9.

12. V. 15, 18. Un enjolivement exagérant la notice primitive (v. 21 s.) parle d'un revêtement d'or sur tout l'intérieur du temple.

13. V. 20. L'autel d'or (autel des parfums), 7, 48, est aussi dû à un remaniement ultérieur.

14. Cela choque fort Ezéchiel (43, 7 s.). Pour lui, la sainteté du temple est si grande que la ville entière doit en être absolument séparée.

palais lui-même et du harem, nous ne savons à peu près rien de précis. Les bâtiments qui les suivaient au sud sont : la salle du trône, qui servait de tribunal, entièrement revêtue de cèdre[1] sur les murs; aussitôt après, et lui servant sans doute de vestibule, la salle des colonnes, longue de cinquante coudées, large de trente[2]; enfin, plus au sud, la « maison de la forêt du Liban[3] », servant d'arsenal; elle devait son nom à ses quarante-cinq colonnes en bois de cèdre, disposées sur trois rangs et supportant un étage. Sa longueur était de cent coudées, sa largeur de cinquante, sa hauteur de trente[4].

Tout ce système d'édifices était enclos dans une enceinte formée de trois assises de grandes pierres de taille et d'un revêtement de planches de cèdre; c'est ce qu'on appelle la grande muraille[5]; s'adaptant aux accidents du terrains, elle décrit à peu près un rectangle courant du nord au sud. Comme nous l'avons mentionné, d'autres murs, à l'intérieur de la gande muraille, délimitaient la surface du palais et du temple, de sorte qu'on ne peut pas parler d'un « parvis intérieur du temple[6] » et d'un « parvis extérieur[7] ».

Une autre œuvre de Salomon, maçonnerie de grand style, est le mur d'enceinte de Jérusalem[8]. D'abord, semble-t-il, il n'entoura que la colline ouest de la ville, avec les portes d'Ephraïm et de l'angle, au nord, celles de la vallée et du fumier au sud[9]. Peut-être le raccordement avec les forteresses de la colline du sud-est, remonte-t-il aussi à ce roi; ainsi fut fermée la vallée du Tyropéon. C'est dans ce mur que s'ouvrait la porte « entre les deux murs[10] », ou porte de la source. Pour enclore entièrement de murs la colline de l'est, des rois ultérieurs construisirent d'autres murs; c'est attesté expressément à propos d'Ozias[11], de Jotham[12], d'Ezéchias[13] et de Manassé[14].

1. I Rois 7, 7.
2. I Rois 7, 6.
3. Cf. I Rois 10, 16 s.; Esaïe 22, 8; 39, 2.
4. I Rois 7, 2-5.
5. I Rois 7, 12.
6. *Ibidem.*
7. I Rois 7, 8; cf. aussi v. 12.
8. I Rois 9, 15.
9. Sur le parcours de ce mur, cf. Josèphe, *Guerre juive* 5, 4 2; Guthe, *Bibelwörterbuch*, 1903, p. 304 s.; Benzinger, *Archäologie*[2], 1907, p. 35 s.
10. Jérém. 39, 4.
11. II Chron. 26, 9.
12. II Chron. 27, 3.
13. II Chron. 32, 5; Esaïe 22, 8-11.
14. II Chron. 33, 14.

L'activité des constructeurs persista donc à cet égard. D'ailleurs des bâtiments comme ceux du temple exigeaient sans cesse des améliorations[1].

Déjà sous Salomon, d'autres villes aussi furent pourvues de nouvelles murailles fortifiées, par exemple Khazor, Gezer, Megiddo[2], peut-être aussi Taanakh. Roboam[3] en fortifia d'autres encore; son petit-fils, Asa, après avoir vaincu le souverain du royaume du nord, Baësa, fit emporter les pierres et les poutres de la forteresse frontière, Rama, établie par le vaincu, pour fortifier Géba et Mizpa[4]. Il résulte des fouilles qu'Israël ne connaissait plus l'art cananéen des fortifications. Aux constructions cananéenne en briques[5], s'est partout substituée la pierre. Les blocs de taille étaient équarris plus ou moins, mais le plus souvent on disposait des rangées de blocs bruts le long de la surface supérieure et équarrie des fondations, les plus gros toujours aux angles; dans le corps du mur. les pierres étaient assemblées de préférence transversalement; souvent des rangs entiers ne formaient plus qu'une couche jusqu'aux imposants blocs angulaires placés longitudinalement. Souvent aussi les petites pierres formant joints ont été arrachées[6]. A Gézer, le mur de la ville a été renforcé par plus de trente tours en pierres de taille soigneusement travaillées[7].

Ce nouvel art de bâtir, les Israélites le durent aux Phéniciens, qui étaient passés maîtres également pour la construction en pierres de taille[8]. De leur côté, ils avaient appris de l'étranger. Certaines marques particulières de leurs ouvriers permettent de remonter aux Crétois[9]. A Jéricho, par contre, on garda les traditions syro-hittites, et l'on éleva sur un plan d'ensemble un ouvrage puissant : la forteresse cananéenne détruite fut entièrement recouverte d'une gigantesque couche de terre tom-

1. II Rois 12, 5 ss.; 15, 35; 22, 5 ss.
2. I Rois 9, 15 ss.
3. II Chron. 11, 5 ss. Cf. *Archäolog. Anzeiger*, 1908, 34, 365.
4. I Rois 15, 22 (Géba = Gibea de Benjamin, aujourd'hui Dgeba').
5. Thomsen, *Palästina*, 1909, p. 67.
6. Thiersch, *Archäolog. Anzeiger*, 1907, 334.
7. *Gezer*, 1, p. 244 ss. Thomsen, *Kompendium*, p. 38.
8. I Rois 5, 32.
9. Thomsen, *Kompendium*, p. 37. Thiersch, *Archäolog. Anzeiger* 1907, 296 s.

bant à pic, puis cette colline artificielle de décombres fut elle-même fortifiée par un système de murs de consolidation disposés en rayons et par d'autres murs concentriques compacts en pierres des champs, placés à la base; tout autour, s'éleva un puissant mur d'enceinte auquel s'appuyait le talus d'un rempart, et le tout fut relié en haut à la ville par des escaliers de pierre[1].

Du nouvel art de bâtir dû à l'influence phénicienne bénéficia aussi la construction des châteaux. Cela se voit. par exemple, dans le palais de Megiddo, que l'on croit pouvoir faire remonter à Salomon[2]. Le chaos peu solide des assises de murailles, faites de fragments de pierre reliés par des appliques de terre en guise de mortier, qui se pratiquait avant l'époque israélite, cède la place tout d'un coup à un système cohérent de grandes pierres à bâtir, taillées avec des surfaces aplanies sur les bases et les côtés et se superposant en ligne droite et en couches horizontales. Le bord était soigneusement présenté et dans certains cas comme sculpté en bosse[3]. La technique se fait aussi reconnaître dans le palais de Samarie, construit par le roi Omri et continué par Achab, avec des pierres bien taillées et des assises en ligne droite. Les pierres des fondations étaient insérées avec soin dans le sol rocheux découpé à cet effet[4].

Un ouvrage d'un autre genre fut le tunnel de Siloé, d'Ezéchias[5], destiné à résoudre le problème qui consistait à couper, pour un ennemi assiégeant Jérusalem, l'eau du Gichon, aujourd'hui source de Marie, et à l'amener dans la ville, car, en cas de guerre, il n'y avait pas possibilité d'utiliser un passage à ciel ouvert qui contournait le rocher[6]. On osa creuser un tunnel, en commençant des deux côtés en même temps, comme le prouvent les traces des coups de ciseau en sens opposés et s'avançant les uns vers les autres. A vol d'oiseau, la longueur atteint 335 mètres; en fait, le tunnel en avait 535, car il n'allait

1. Thiersch, *Zeitschr. d. Deutsch.-Palästinavereines* 37, 1914, p. 84 Cf. Sellin und Watzinger, *Jericho*, p. 61.
2. Voir *Tell el-Mutesellim*, p. 91 s.
3. Thomsen, *Palästina*, 1909, p. 63.
4. Cf. Volz, *ouv. cité*, p. 456.
5. Cf. II Rois 20, 20; II Chron. 32, 30; Sirac 48, 17.
6. Esaïe 6 y fait apparemment allusion.

pas en ligne droite. Mais ceci ne provient pas d'une exécution maladroite[1]; il semble qu'on suivit en partie les fentes naturelles du rocher, ce qui explique aussi les différences de la hauteur : de 1 m. 50 à 4 m. 50[2]. C'est vraiment un succès de la technique employée à cet ouvrage d'art que d'avoir eu, au point de rencontre, une différence de niveau à peine supérieure à 0 m. 30. L'inscription qui commémore le percement et qu'on lit sur un des murs du tunnel, sans parler de sa haute importance pour l'épigraphie, n'est pas sans charme[3] :

« ... le percement. Et voici comment le percement se produisit : lorsque la pioche de l'un (s'élevait?) dans la direction de l'autre, et lorsqu'il y avait encore trois coudées à percer, on put entendre ce que l'un criait à l'autre, car il y avait une fente dans le rocher du côté droit. Le jour du percement, ceux qui travaillaient la pierre frappèrent en sens inverse, pioche contre pioche. Alors l'eau coula de la source dans l'étang, 1200 coudées; et la hauteur du rocher était de cent coudées au-dessus de la tête des ouvriers ».

Dans ce pays pauvre en eau, les efforts pour en alimenter la ville, souci essentiel de ses rois, se traduisirent aussi par la construction de plus grands réservoirs, taillés ou artificiellement insérés dans le rocher; aussi entend-on souvent parler des étangs — précisément dans l'inscription de Siloé, par exemple — de Jérusalem[4] ou d'autres villes[5]. Si le nom du plus considérable, dit étang de Salomon et situé à une heure au sud de Bethléhem, peut provenir d'une tradition plausible, à cet égard aussi Salomon aurait donné une nouvelle impulsion à l'art de bâtir[6].

Si de ce qui précède il résulte que la construction

1. Cependant, certains poteaux abandonnés font voir que de temps en temps on s'efforçait de rectifier la direction.
2. Sa largeur moyenne était de 0 m. 60 à 0 m. 80.
3. Pour plus de détails, cf. par exemple Lidzbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik*, 1898, 1, p. 439, 2e tableau, 21. Guthe, *Zeitschr. d. Deutsch-Morgenland. Gesellschaft*, 36, 1882, p. 725-750.
4. Cf. par exemple II Rois 20, 20.
5. II Sam. 2, 13 (Gibeon, cf. Jérém. 41, 12); II Sam. 4, 12 (Hébron); I Rois 22, 38 (Samarie); Cantique 7,5 (Hesbon). Les fouilles en indiquent d'autres, par exemple à Gézer.
6. En réalité l'âge de l'étang de Salomon est indéterminé, l'aqueduc qui en dépend est en partie romain. (Cf. Josèphe, *Antiquités* 18, 3, 2).

israélite dépendit beaucoup de l'étranger, ce peuple n'arriva pas, par ses propres moyens, à travailler la pierre avec un art original. Un chapiteau à volutes qui appartenait au mur fortifié du château-temple de Megiddo (époque israélite) se place, d'après Puthstein, « dans la série des ancêtres du chapiteau ionique »; or le type en est connu à Chypre et en Phénicie[1] : là encore, influence étrangère. Il en est de même de chapiteaux à tête de bélier, trouvés à Lakhis, où l'on suppose qu'ils appartenaient à un temple de Hathor, sanctuaire de la ville à cette époque[2] (!) Un intérêt particulier s'attache au cornet à encens, en pierre calcaire, mis au jour à Megiddo, qui charme surtout par sa peinture merveilleusement conservée[3]. Mais l'ornementation de l'enveloppe en creux est d'un type nettement syrien : origine étrangère ou copie d'un modèle étranger[4]. De même encore (origine égyptienne) pour une stèle tombale et deux statuettes tombales masculines de Gézer[5], ou pour une statuette de granit poli de Taanakh (datant environ du VIIe siècle)[6].

Ce n'est pas seulement pour l'architecture que le travail du bois fit des emprunts aux Phéniciens, ce fut aussi pour la construction des bateaux : d'abord même, les Israélites allaient sur ces rivages septentrionaux quand ils avaient à s'embarquer[7]. Ensuite, Salomon fit construire des navirre à Ezeon-Géber, port du golfe élanitique[8], et Josaphat suivit plus tard son exemple[9], d'ailleurs pour finir par un lamentable échec. Le nom fièrement donné à ces bateaux nous paraît maintenant avoir quelque chose d'ironique : navires de « Tarsis[10] », colonie phénicienne en Espagne; les navigateurs phéniciens n'allaient pas plus loin. Cela devait correspondre à peu près à nos « transatlantiques ». Lorsque Ezéchiel encore[11] décrit Tyr sous l'image d'un navire magnifique, fait de

1. *Tell el-Mutesellim*, 1, p. 119 s. Reproduction 178, p. 118.
2. Thiersch, *Archäolog. Anzeiger*, 1908, 21 ss.
3. *Tell el-Mutesellim*, 1, p. 126 s.; reproduit, grandeur nature, sur la gravure du titre du livre.
4. Cf. Thiersch, *Archäolog. Anzeiger*, 1907, 299 s.
5. *Gezer* 2, p. 308 ss.
6. Cf. Thomsen, *Palästina*, 1909, p. 72.
7. Cf. Genèse 49, 13; Deutéron. 33, 18.
8. I Rois 9, 26.
9. I Rois 22, 49.
10. I Rois 10, 22; 22, 49, etc.
11. Ezéch. 27.

bois de cyprès de l'Hermon, son mât provenant d'un cèdre du Liban, ses avirons de chênes de Basan, son pont de buis ou de sapin[1], ses incrustations d'ivoire, etc., il montre qu'il sait bien, lui aussi, d'où venait à Israël le secret de la construction navale.

Le développement d'une sculpture sur bois indépendante fut contrarié par l'interdiction de reproduire des modèles vivants[2]. Même avant cette loi prohibitive, on manquait certainement de puissance créatrice. Les deux chérubins sculptés en bois d'olivier et placés dans l'espace cubique du temple de Salomon (qui fut plus tard le « saint des saints ») sont probablement l'œuvre d'un artiste phénicien. On ne nous fait guère connaître d'eux que leurs dimensions[3]. Ils ont dix coudées de haut; comme l'envergure de chaque aile étendue est de cinq coudées, la largeur totale ne doit guère être inférieure à celle du cube : vingt coudées. Les ailes du milieu, peut-être un peu pliées, formaient le couvercle protecteur de l'arche de Yahvé[4]. Un texte plus récent[5] nous donne un aperçu de l'atelier d'un sculpteur sur bois, où évidemment ne pouvaient se fabriquer que des travaux abominables d'après le Juif fidèle à la loi : « L'ouvrier du bois étend le cordeau, fait un tracé au crayon, façonne le bois avec un couteau, utilise le compas. Il en tire une figure d'homme, aussi belle qu'un homme, pour qu'elle habite dans une maison ». En dépit de la loi, les gens aisés, qui voulaient orner toujours plus leurs intérieurs, à l'imitation des revêtements des murs du temple, ont dû faire beaucoup travailler les ébénistes et les sculpteurs sur bois[6]. Ce métier aura donc fait quelques progrès, même parmi les travailleurs indigènes.

Quant à l'atelier du forgeron sédentaire, il se transforme beaucoup et se développe par rapport à la forge

1. La traduction est incertaine. Cf. le *commentaire* de Bertholet.
2. Exode 20, 4.
3. I Rois 6, 23-27.
4. Les chérubins à l'origine personnifient le nuage d'orage. Dans l'Ancien Testament, ils ont pour fonction la garde des sanctuaires divins (cf. Genèse 3, 24), de même que le nuage cache la demeure de la divinité (cf Exode 24, 15 ss.; Job 22, 14; Lament 3, 44). D'autre part, ils apparaissent comme ceux qui portent la divinité (II Sam. 22, 11 = Ps. 18, 11; Ezéch. 1, 10).
5. Esaïe 44, 13; cf. Jérém. 10, 3 s.
6. Cf. ci-dessus p. 193 s.

du désert. On y forge des armes et les instruments de travail les plus divers, habituellement en fer[1]. A l'époque qui précéda la royauté, déjà les forgerons israélites paraissent avoir pris une importance telle que, lorsque les Philistins furent les maîtres d'Israël, ils jugèrent utile, ainsi que le feront plus tard les Babyloniens, de renvoyer ces ouvriers hors du pays[2]. Quand les Philistins eurent été soumis, l'industrie de la forge reprit une expansion considérable, d'autant plus que les victoires de David dans le nord procurèrent à son peuple du minerai en abondance[3].

On mentionne ensemble forgerons et serruriers[4]. Les serrures anciennes[5], d'après l'analogie des modernes en Syrie et en Arabie, ont dû consister en fermetures composées d'un verrou dont la pointe de fer va de haut en bas, et qu'on ouvre au moyen du clou d'une clef s'adaptant à cette pointe. Ce système exigea des clefs si monumentales qu'on les portait communément sur les épaules[6].

Le travail des métaux s'épanouit sous Salomon, qui fit orner le temple d'œuvres d'art coulées en bronze, parmi lesquelles les deux colonnes dressées à l'entrée de la première salle[7]. Elles ont douze coudées de circonférence et sont creuses à l'intérieur; l'épaisseur du bronze est de quatre doigts. A la hauteur, dix-huit coudées, s'ajoute celle du chapiteau, couronnement de cinq coudées. Ce chapiteau paraît avoir eu une forme ressemblant à celle d'un lis entouré d'ornements entrelacés auxquels se coordonnaient deux rangs de genades : le texte[8] ne permet pas de s'en faire une claire image; la multiplicité des éléments donne plutôt l'impression d'une certaine hypertrophie de la conception artistique. L'autel des holocaustes, que Salomon fit ériger dans le parvis, était aussi en bronze. On ne nous indique que ses dimensions : vingt

1. Cf. Deutéron. 19, 5; 27, 5; II Rois 6, 5; Jérém. 17, 1. Voir ci-dessus, p. 104 s.
2. I Sam. 13, 19 ss.; cf. II Rois 24, 14.
3. II Sam. 8, 8.
4. II Rois 24, 14, 16.
5. Ecclésiaste 12, 4 implique que le maisons avaient une fermeture du côté de la rue.
6. Esaïe 22, 22.
7. Voir ci-dessus, p. 230, n. 1.
8. I Rois 7, 15-22; II Rois 25, 16 s.

coudées de long, vingt de large et dix de haut[1]. Il fut remplacé plus tard par un autel, que le roi Achaz fit exécuter sur un modèle de Damas[2]. On admirait beaucoup la « mer de bronze[3] », bassin colossal de cinq coudées de haut et de trente coudées de tour. La largeur du bronze était celle de la main. Le bord s'ouvrait comme la corolle d'un lis, juste au-dessus se dressaient en relief deux rangées de coloquintes. Le tout reposait sur douze taureaux de bronze, en quatre groupes de trois regardant chacun un des points cardinaux. Qu'on n'y voie pas une utilité; qu'au moins on s'abstienne de le croire destiné à des ablutions comme on l'a fait parfois[4], car rien n'eût été plus incommode. Un sens symbolique paraît plutôt y avoir été attribué : imitation, remontant à un modèle babylonien, de la mer cosmique ou de l'océan céleste[5]. Il y avait en outre douze bassins transportables[6], de quatre coudées de diamètre; ceux-là se prêtaient bien plutôt à des usages pratiques[7]. Ces coupes reposaient sur un appareil carré de bronze, à roues d'airain[8], haut de trois coudées et dont les cadres et agencements étaient ornés de lions, de taureaux, de chérubins et de guirlandes[9] suspendues de haut en bas. On a trouvé à Larnaca et à Enkomi, dans l'île de Chypre, des caisses de bronze mobiles plus petites mais assez analogues[10]; il est donc possible qu'on aperçoive ici des influences occidentales. Ce serait par l'entremise des Phéniciens, car l'art israélite n'avait pas encore assez progressé pour fournir au sanctuaire des ouvrages dignes de lui, et ce fut un artiste de Tyr que Salomon fit venir[11] pour couler tous les objets de bronze énumérés et confectionner jusqu'aux vases,

1. II Chron. 4, 1.
2. II Rois 16, 10 ss.
3. 1 Rois 7, 23-26.
4. Déjà dans II Chron. 4, 6.
5. Cf. par exemple Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, 1895, p. 153, 164 s. Les douze taureaux doivent avoir eu quelque rapport avec les douze signes du zodiaque.
6. I Rois 7, 27-39; voir à ce propos tade, *Zeitschr. der Alttestamentl. Wiss.* 1, 1901, p. 145-190.
7. Là aussi on a voulu trouver un sens mythologique, quelque chose comme une représentation de nuages, contenant les eaux en mouvement, de même que les chérubins, qui figurent ici sous la forme des animaux, étaient d'abord la personnification du nuage d'orage (voir p. 236, n. 4).
8. Ces roues ont une coudée et demie de haut (v. 32.)
9. La traduction est douteuse.
10. S. Furtwängler, *Ueber ein auf Zypern gefundenes Bronzegerät*, Sitzungsberichten der philos.-philol. und der histor. Klasse der bayr. Akademie der Wissenschaften zu München, 1899, vol. 2, fasc. 3.
11. I Rois 7, 13 ss.

couvercles et pelles[1]. Les modèles étrangers n'auront pas manqué de féconder la production indigène. Le sol fournissait assez d'argile pour les formes à couler[2]; une tradition de la Bible grecque paraît en outre attribuer à Salomon la mise en exploitation de mines dans le Liban; elle n'a en soi rien d'invraisemblable[3].

Le travail des métaux précieux doit, lui aussi, à Salomon, une impulsion nouvelle. « Toutes les coupes à boire du roi Salomon étaient en or, et toute la vaisselle de la maison de la forêt du Liban était d'or pur[4] ». Il fit faire avec six cents sicles[5] d'or battu deux cents grands boucliers, et avec trois mines[6] trois cents rondaches[7]. C'est de l'or aussi qui recouvre son grand trône d'ivoire à six degrés[8]. Son successeur dans le royaume du nord, Jéroboam Ier, fait exécuter pour les sanctuaires de Dan et de Béthel les statues de deux taureaux d'or[9]. L'importance de ces commandes montre que l'industrie de l'orfèvre s'est beaucoup développée; c'est confirmé par un texte ultérieur[10], où l'on est frappé de trouver la désignation technique des divers spécialistes en orfévrerie : cela fait supposer que, quand bien même les images cultuelles n'ont pas joué un grand rôle, leur fabrication contribua notablement à développer la technique des métaux précieux. Le poète nous laisse considérer l'atelier : « L'un collabore avec l'autre et dit à son compagnon : « du cœur à l'ouvrage ! » Le maître stimule l'orfèvre, le polisseur exhorte le batteur. Il dit de la soudure : « elle est bien réussie ! » — L'emploi fréquent d'images empruntées à la fusion des métaux par la littérature prophétique[11] montre combien, peu à peu, les procédés du travail des métaux étaient devenus familiers au grand public. Plus tard, on ne pourra plus concevoir l'intérieur du temple de Jérusalem que comme entièrement plaqué d'or, ainsi que tous

1. I Rois 7, 45.
2. On employait spécialement l'argile d'Adama, dans la plaine du Jourdain, I Rois, 7, 46 (texte rectifié).
3. Cf. Benzinger, *Commentaire* de I Rois 9, 19.
4. I Rois 10, 21.
5. I sicle = 16 gr. 37.
6. 1 mine = 818 gr. 6.
7. I Rois 10, 16 s.
8. I Rois 10, 18 ss. Voir ci-dessus, p. 92 s, et 192.
9. I Rois 12, 28 s.
10. Esaïe 41, 6 s.
11. Par exemple Esaïe 1, 25; Jérém. 6, 29 s.; Ezéch. 22, 20, 22; Malach. 3, 2,

les instruments qu'on y utilisait[1]. On alla plus loin encore que la préparation de lames d'or. La description du costume sacerdotal déclare qu'on fendait ces plaques « en minces couches pour les insérer artistement dans la pourpre bleue et rouge, dans l'étoffe cramoisie et le byssus[2] ».

Nous ne savons pas dans quelle mesure des artisans israélites travaillaient à la fine gravure sur ivoire, employée par exemple en ébénisterie[3], à la fabrication des sceaux, au montage ou à la taille des pierres précieuses[4]. Grâce aux fouilles, rien ne manque en objets de ces catégories; les inscriptions de quelques-uns d'entre eux sont spécialement intéressantes. Tel, notamment, un sceau de jaspe, trouvé à Megiddo, qui porte les mots : « à Chéma, serviteur de Jéroboam[5] »; ainsi parle certainement le lion gravé sur ce sceau, la gueule largement béante, la queue dressée, si voisin d'images trouvées en Mésopotamie qu'il faut admettre que l'objet a été fabriqué soit en Babylonie, soit par un artiste de ce pays[6]. Presque aussi remarquable est l'objet phénicien de lapis-lazuli en forme de scarabée, qu'on a découvert tout à côté du sceau de Chéma et qui porte un symbole royal : lion et faucon, ainsi que des hiéroglyphes non déchiffrés dans une sorte de cartouche royal, et au-dessous, en segment, le nom de son propriétaire, Asaph[7], en caractères sémites anciens. Le voisinage immédiat de semblables trouvailles excelle à établir combien les influences babylonienne, égyptienne et maintenant aussi celle de la Phénicie se rencontraient sur le terrain israélite.

Une profession très répandue a été celle du potier. Les prophètes lui empruntent leurs images avec prédilection; ils voient en Dieu même le potier qui façonne l'homme comme un vase[8]. Le potier travaille du pied et de la main.

1. I Rois 6, 20 ss.; Exode 25, 11, 24; cf. ci-dessus, p. 230, n. 22.
2. Exode 39, 3.
3. Cf. I Rois 10, 18; Amos 6, 4; Cantique 5, 14.
4. Voir par exemple Exode 28, 9 ss.
5. *Tell el-Mutesellim*, 1, p. 99 s. Il s'agit nécessairement de Jéroboam II (783-743). « Serviteur », d'après l'usage de la langue hébraïque, peut désigner un haut fonctionnaire, par exemple un ministre, ou un officier supérieur.
6. Cf. Thomsen, *Kompendium*, p. 65.
7. *Tell el-Mutesellim* 1, p. 100 s. Cf. Thiersch, *Archäolog. Anzeiger*, 1907, 297.
8. Par exemple Esaïe 29, 16; 45, 9; 64, 7. La même image se retrouve par exemple en Egypte.

Déjà ses pieds s'emploient pour pétrir l'argile[1], et c'est eux qui donnent au tour son mouvement[2] — ce tour comprenait deux disques superposés, à en juger par la forme du duel dans le mot qui le désigne, — tandis que les mains façonnent l'argile[3]. Ailleurs on montre le potier attentif au chauffage du four et à parfaire le vernis[4]. On soupçonnerait bien *a priori* que les Israélites n'égalèrent pas leurs maîtres cananéens pour la technique la plus fine, mais les fouilles permettent d'en être certain. « La matière première devient plus grossière, les formes, toujours plus lourdes[5] ». Aussi la production indigène renonça-t-elle raisonnablement à faire concurrence à l'importation grecque, plus exactement cypriote, qui apparaît à partir du neuvième ou du huitième siècle, et se distingue par le vernis brun doré et les sombres anneaux et cercles concentriques peints sur la poterie. Cet apport, arrivé par l'entremise des Phéniciens, était bien préparé par la pénétration déjà ancienne de produits helléniques dans la région côtière de la Palestine du sud[6]. Au reste, parmi les découvertes faites à Jéricho, certains vases retiennent particulièrement l'attention; artistement façonnés, ils sont revêtus d'une teinte blanche dorée presque semblable à un vernis; on y reconnaît nettement l'influence de modèles métalliques. Selon ceux qui les ont mis au jour, ils pourraient provenir d'une fabrique syrienne qu'on ne peut localiser avec plus de précision, et qui semble avoir pris à l'époque mycénienne tardive la suite de l'industrie crétoise des métaux[7].

En imitant les importations étrangères, peut-être après avoir d'abord regimbé contre elles[8], les Israélites ne cessèrent pas de développer leur propre production. Par les estampilles que portent sur leurs anses des cruches trouvées dans les fouilles du sud — l'inscription commence par les mots : « au roi », suit le nom de la localité

1. Esaïe 41, 25.
2. Sirac, 38, 29.
3. Jérém. 18, 4.
4. Sirac. 38, 30.
5. Thomsen *Palästina*, 1909, p. 75.
6. Thiersch, *Archäolog. Anzeiger*, 1908, 383.
7. Sellin und Watzinger, *Jericho*, p. 131 ss.
8. Cf. Thomsen, *Palästina*, 1909, p. 75.

où ces objets furent fabriqués : Hébron, Siph, Sokho ou Memchath, — on est amené à penser qu'à côté d'ateliers privés, qui sont connus en grand nombre[1], il y avait des manufactures royales. Il faut peut-être les chercher dans les localités où, encore après l'exil, se rencontrent des associations constituées de potiers[2]. Ces marques trahissent elles-mêmes d'une manière caractéristique l'influence étrangère : ce sont des scarabées, empruntés à la coutume égyptienne, ou des disques solaires ailés, d'après des modèles assyro-persans. Les fours à briques qui fournissaient les matériaux ordinaires de la construction, sont peut-être devenus aussi une sorte de fabriques royales[3].

Parmi les nombreuses figurines en terre cuite, une série de têtes méritent d'être mentionnées. A Megiddo, il y en a six, dont une présente un type original, avec le nez sémitique très busqué, de gros os de la hanche, les yeux et les oreilles étonnamment grands et une chevelure plantée et arrangée perpendiculairement sur le crâne. Deux autres sont des types décidément égyptiens[4]. A Jéricho, quelques têtes de jeunes hommes au teint rouge brun, correspondent au type du style grec archaïque du commencement du sixième siècle avant J.-Ch. [5] : front bas, bouche fortement en retrait, visage anguleux, les yeux placés en saillie mais eux-mêmes plats (comme ceux d'une tête de Tell-ed-Dchoudeyidé). A Tell es-Safi surtout, on remarque l'excellente reproduction d'un Scythe, avec un haut bonnet phrygien et la barbe en pointe ; on peut y voir une réminiscence de l'invasion scythe qui atteignit le pays judéen dans la deuxième moitié du septième siècle[6].

Si, selon les conditions primitives de la vie au désert, tisser et filer avaient incombé aux femmes, lorsqu'il fal-

1. A Tell ed-Dchoudeyidé on rencontre les noms suivants : Osée, Sebanya, Asaria, Nahoum, Sebna, Menahem, Michée, Chomer (*Archäolog. Anzeiger*, 1908, 387).

2. I Chron. 4, 23. Les estampilles ne sont jamais antérieures au septième siècle. (Thiersch, *Archäolog. Anzeiger*, 1908, 357, note).

3. Cf. I Sam. 12, 31, mais le sens en est débattu.

4. *Tell el-Mutesellim*, 1, p. 106 (figure p. 108).

5. Sellin und Watzinger, *Jericho*, p. 149 (figure planche 40).

6. Cf. Thiersch, *Archäolog. Anzeiger*, 1908, 374, n. 23.

lut de plus en plus employer des étoffes préparées, en raison des besoins croissants d'une population devenue sédentaire, il se constitua à cet effet des métiers spéciaux. La littérature tardive au moins connaît des artistes tisserands et des tapissiers[1]. Cela n'exclut, il s'en faut, ni l'importation étrangère[2], ni l'ancien travail familial[3]. Pour ce dernier, les formes primitives du métier à tisser se seront maintenues plus longtemps. Nous n'avons pas de données précises sur cet instrument; seule, la mention répétée de l'arbre à tisser[4] fait penser qu'il était vertical. Les fils y étaient suspendus, consolidés par des poids comme ceux qu'on a trouvés dans les fouilles. Est-ce par hasard que la navette du tisserand n'est nommée que dans un texte tardif[5]? La loi[6] interdit de tisser ensemble lin et toile. Ceci repose sur une ancienne base d'ordre magique : dans les pratiques de la sorcellerie des combinaisons de ce genre sont habituelles[7].

Un champ voisin de Jérusalem tenait son nom des foulons[8]. C'est intentionnellement sans doute qu'il se trouvait à proximité de l'étang supérieur; le foulon a besoin d'eau pour son travail. Il est parlé aussi de lessive, de bore et de soude[9], qui servaient en pareil cas. Les couleurs s'extrayaient principalement de la pourpre fournie par un mollusque et de la cochenille. Nous ne savons rien des ouvriers du cuir; c'est probablement par hasard, car les objets en cuir ne manquent pas[10]. Pour les détails de la toilette, on a recours aux coiffeurs[11] et aux préparateurs d'onguents[12]. L'importance des onctions corporelles est assez grande pour occuper tout un personnel des deux sexes[13]. On apprend à l'occasion les éléments d'une onction soignée : myrte[14], cinnamome aromatique, roseau aromatique, casse[15], ou bien : stacté, ongle odo-

1. Exode 26, 1, 36; 27, 16; 28, 6, 15, 39.
2. Cf. Ezéch. 27, 7, 16.
3. I Sam. 2, 19; Prov. 31, 19, 22, 24.
4. I Sam. 17, 7; II Sam. 21, 19; cf. Juges 16, 14.
5. Job 7, 6.
6. Deutéron. 22, 11; Lévit. 19, 19.
7. Voir ci-dessus, p. 84, n. 1.
8. II Rois 18, 17, Esaïe 7, 3.
9. Malachie 3, 2; Jérém. 2, 22; Prov. 25, 20.
10. Par exemple Exode 25, 5.
11. Ezéch. 5, 1.
12. Exode 30, 25, 35; Néhém. 3, 8.
13. I Sam. 8, 13.
14. On en répandait aussi sur les vêtements (Ps. 45, 9) ou sur les lits (Prov. 7, 17).
15. Exode 30, 23 s.

rant, galbanum et encens[1]. On fait bouillir cette mixture dans une cassolette[2]. Quant à l'alimentation, elle occupait des boulangers[3] et, pour les maisons riches, des cuisiniers particuliers[4].

Les ouvriers d'une même profession paraissent avoir, autant que possible, habité les uns auprès des autres : il y avait une « rue des boulangers » à Jérusalem[5], un « champ des foulons » devant la ville[6], une « vallée des charpentiers » dans le pays de Benjamin[7]. Ceci, sans aucun doute, tient au fait que primitivement un métier était exercé par tout un clan[8] et se transmettait en héritage. En conséquence, un enfant adopté, par exemple, par un ouvrier, et initié par lui à son métier, ne peut pas retourner dans sa maison paternelle, stipule le Code de de Hammourabi[9].

La considération dont les métiers étaient entourés en Israël devenu sédentaire dépasse sans comparaison ce qu'il en était aux temps nomades. Cela ressort déjà du grand nombre des images que les prophètes empruntent à la vie professionnelle des artisans. Ils ont pour elle beaucoup plus de sympathie, il s'en faut, que pour le commerce, que précisément les nomades avaient davantage exercé jadis, dans l'intérêt bien compris de leurs conditions d'existence. Le marchand, par définition, circule, son nom hébreu l'indique : il est « celui qui va et vient ». Cette notion provenait du passage des caravanes que, de tout temps, on voyait traverser le pays, leurs chameaux portant les trésors qui se négociaient. Ainsi les Ismaélites, venus de Galaad, apportent en Egypte tragacanthe, térébenthine, ladanum[10]. Les condiments et les épices étaient une marchandise spécialement appréciée[11]. — Dans l'antiquité comme aujourd'hui, on devait rencontrer par les rues le marchand d'eau, personnage

1. Exode 30, 34 s.
2. Job 41, 23.
3. Osée 7, 4.
4. I Sam. 8, 13; cf. 9, 23 s.
5. Jérém. 37, 21.
6. Esaïe 7, 3.
7. I Chron. 4, 14; Néhém. 11, 35; voir aussi 3, 32, texte d'après lequel les orfèvres aussi semblent avoir habité ensemble. Voir encore Josèphe, *Guerre juive*, 5, 8, 1.
8. Cf. Genèse, 4, 20 ss.
9. §§ 188 s.
10. Genèse 37, 25.
11. Exode 43, 11; Cantique 3, 6.

typique. Son cri d'appel : « Vous qui avez soif, venez, à l'eau ! » a passé dans un texte prophétique bien connu[1]. Les marchands se tenaient de préférence auprès du grand concours de peuple rassemblé pour une solennité du culte. Dans l'Arabie païenne, par exemple, des foires s'unissaient de même aux fêtes[2].

Il semble, en somme, que l'esprit commerçant n'ait pas prévalu très vite en Israël. Témoin la disposition de son code le plus ancien, le Livre de l'Alliance[3], qui punit le vol d'espèces monnayées au moins aussi sévèrement que le vol d'une tête de bétail. On laissa d'abord le commerce aux mains des Cananéens, qui unissaient au sens déjà évolué des exigences du pays civilisé de vraies âmes de débitants. Longtemps encore « Cananéen » sera synonyme de marchand[4]. L'apparition d'un négoce proprement israélite date de la royauté. Un poids de bronze trouvé à Gézer porte cette inscription significative : *lmlk* (au roi)[5]. C'est un mérite de Salomon d'avoir su tirer parti de la situation du pays pour procurer à l'Etat encore en voie de devenir des ressources dues au commerce. Il a créé une politique douanière, grâce à laquelle ses caisses se remplirent. L'importation et le transit des chevaux et des voitures remontent à lui[6]. Malheureusement l'état actuel du texte ne permet pas de dire avec certitude d'où ils venaient et où ils allaient[7]. C'est encore Salomon qui institua les grandes entreprises commerciales sur mer. Du port d'Elath qu'il avait conquis, ses navires se rendaient à Ophir, région côtière très recherchée, qu'on n'a pas encore pu identifier avec précision — c'était peut-être en Arabie et plus spécialement au sud de ce pays, plutôt qu'en Afrique ou dans les Indes, — et en rapportaient de l'or, de l'argent, de l'ivoire, des singes et des

1. Esaïe 55, 1. Cf. Littmann, *Der Cairiner Strassenhandel in seinen Ausrufen. Archiv. für Wirtschaftsforschung im Orient*, 1917, p. 125 ss.
2. Deutéron. 33, 19. D'ailleurs les foires allemandes (appelées Messen), doivent ce nom depuis le quatorzième siècle à la messe solennelle qui y était d'usage : H. Fischer, *Grundzüge der deutschen Altertumskunde*, 1917, p. 92.
3. Exode 21, 37; 22, 6.
4. Esaïe 23, 8; Sophon. 1, 11; Zachar. 14, 21; Prov. 31, 24; Job 40, 30.
5. *Palest. Expl. Fund, Quart. Stat.* 1909, 189.
6. I Rois 10, 28 s.
7. Cf. entre autres Alt, *Israel und Ægypten*, 1909, p. 23 s.

paons[1] (?). Salomon paraît aussi avoir favorisé l'établissement de commerçants étrangers à Jérusalem. Les sanctuaires qu'il y érigea à des dieux étrangers, pour plaire à ses femmes, dit le récit[2], ont peut-être été plutôt destinés aux négociants étrangers résidant à Jérusalem[3]. Ils occupaient des quartiers particuliers, suivant un usage attesté ailleurs[4]; ils y avaient leur autel, peut-être élevé sur de la terre apportée de leur pays[5]. Au surplus, nous apprenons comment un succès militaire, par exemple, était exploité au profit de relations commerciales nouvelles. Lorsque Achab eut remporté une victoire sur le roi des Araméens, il acquit de celui-ci le droit d'établir à Damas un bazar, comme réciproquement le père du vaincu en possédait déjà un à Samarie[6]. Il va de soi que, dans de telles conditions, le commerce israélite prit un puissant accroissement. Un autre indice vient corroborer ce fait : dans les fouilles datant de la période israélite, les poids se multiplient. Involontairement, les prophètes attestent aussi avec éloquence l'épanouissement du commerce, qui apportait de l'argent en abondance dans le pays, puisque, de toute leur âme, ils en combattent les mauvais effets ou conséquences[7].

Il arriva que, par suite de destinées politiques adverses — notamment la perte du port d'Elath, — Juda fut privé, soit pour un temps soit à titre définitif. d'importants débouchés commerciaux. Mais l'essentiel subsista, à savoir : la disposition, acquise une fois pour toutes, à se livrer à l'activité commerciale; elle pénétra si bien l'âme du peuple juif que désormais il ne pouvait plus la perdre. L'exil donna un nouveau stimulant, puisqu'on se trouva transplanté dans une ville commerçante dont le négoce atteignait son point culminant. Babylone était devenue un centre de relations mondiales; son commerce

10. I Rois, 10, 11, 22. Le dernier mot est incertain. Très douteuse est l'hypothèse qui s'appuie sur II Chron. 9, 21 pour admettre que Salomon aurait participé aux entreprises du roi Hiram en mer Méditerranée. (Ainsi Guthe, *Geschichte des Volkes Israel*[5], 1914, p. 140).

2. I Rois 11, 7 s.; cf. II Rois 23, 13.

3. Cf. Cf. Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, 1896, p. 75.

4. Cf. *ibidem*, p. 75, 368.

5. Cf. II Rois 5, 17.

6. I Rois 20, 34.

7. Amos 8, 5 s.; Osée 12, 8 s.; Esaïe, 2, 7, 16.

était si peu l'affaire d'une seule classe que souvent les esclaves eux-mêmes avaient leurs entreprises particulières[1]. Il n'est pas surprenant que les Juifs surent profiter de ces circonstances, et le succès ne leur fut pas refusé. On entend parler en 519 d'exilés qui peuvent envoyer à Jérusalem de l'or et de l'argent[2], et l'on comprend que vingt ans auparavant tous les Juifs de Babylone n'aient pas également profité de la permission qui leur fut donnée de retourner dans leur pays d'origine. Aussi de nombreux noms juifs figurent-ils dans les papiers d'affaires de la grande maison de commerce Mourachou à Nippour, sous Artaxerxès Ier (465-424)[3].

A l'époque babylonienne et perse, on trouve aussi beaucoup de trafiquants juifs au marché de Tyr, où ils apportent des grains, du miel, de l'huile et des aromates[4]. Le poète du psaume 107 peut déjà tracer un tableau plastique des dangereuses courses sur mer des négociants juifs[5]. A Jérusalem même, vers le milieu du ve siècle, on voit déjà que les commerçants se sont constitués en corporation[6], et un auteur de proverbes jette le pont entre le commerce et la religion par ces mots significatifs : « Les poids et les balances justes sont à Yahvé; tous les poids sont son ouvrage[7] ».

Nous ne pouvons suivre qu'approximativement l'évolution économique consécutive au développement du commerce. Avant l'exil, ce qui doit avoir prévalu dans l'ensemble, c'est ce que nous rencontrons nettement au huitième siècle : une économie mixte, monétaire et par troc en nature[8]. Un texte post-exilique[9] parle de sicles d'argent, usuels dans le commerce. Nous ignorons à quelle date cet usage remonte. Mais le sicle d'argent était depuis longtemps déjà l'unité numérique des paiements[10] — le

1. Kohler und Peiser, *Aus dem babylonischen Rechtsleben*, 1, 1 ss.
2. Zachar. 6, 10 s.
3. Cf. Landersdorfer, *Die Kultur der Babylonier und Assyrer*, 1913, p. 75.
4. Ezéch. 27, 17, passage vraisemblablement postérieur au prophète. Voir le *commentaire* de Bertholet. Un autre produit encore y est nommé, de sens inintelligible. Pour les grains et l'huile, cf. aussi I Rois 5, 25; Osée 12, 2.
5. V. 23 ss. Cf. Prov. 31, 14; 7, 19 s.
6. Néhém. 3, 31 s.
7. Prov. 16, 11. Un tableau bien différent se trouve dans Sirac, 26, 29 ss.
8. Osée 3, 2; Genèse 20, 14, 16 (voir le *commentaire* de Gunkel).
9. Genèse 23, 16.
10. Genèse 20, 16; 37, 28; Exode 21, 32; Juges 17, 10; II Sam. 18, 11; III Rois 7, 1; Jérém. 32, 9.

quart de sicle, par exemple, est une monnaie courante[1]; — avec cette réserve qu'à défaut d'un contrôle de l'Etat. il fallait toujours peser les pièces employées[2], et l'honnêteté du commerçant juif laissait parfois assez à désirer[3]. De bonne heure, d'ailleurs, les temples se donnèrent la fonction des banques en tant du moins que des sommes d'argent leur furent confiées en dépôt[4]. Par contre, toute économie monétaire capitaliste est étrangère à l'Ancien Testament. On sait qu'il proscrit l'intérêt[5]. Cela s'explique par le fait que le prêt en argent ou sous toute autre forme, n'était pas considéré sous l'aspect des affaires, mais comme un acte de bienfaisance, ou du moins cela devait-il être ainsi en principe et d'après la vraie destination du prêt.

D'autres professions se développèrent d'elles-mêmes d'après les besoins de la famille, telles celles des nourrices[6], des sages-femmes[7], des gardes ou surveillants des deux sexes[8], des portiers et portières[9], et des journaliers[10]. D'autres ressortissent à l'ordre public : gardiens des portes de villes[11], veilleurs de nuit[12]. Au reste toutes les professions nécessitées par la vie politique, intellectuelle et religieuse devront être considérées dans les chapitres consacrés à ces sujets.

1. I Sam. 9, 8.
2. Cf. par exemple Exode 22, 16.
3. Amos 8, 5; Michée 6, 10 s.; Deutéron. 25, 14; Prov. 20, 10.
4. Juges 9, 4; voir ensuite II Macchab. 3, 10 s. et pour les temps modernes Wetzstein, *Reisebericht über Hauran und die Trachonen*, 1860, p. 31.
5. Exode 22, 24 (dans une amplification); Lévit. 25, 36 s.; Deutéron. 23, 20 s. Par contre, dans l'ancien empire babylonien, le taux de l'intérêt est fixé à 33 1/3 et 40 %; dans le nouvel empire, habituellement à 20 %.
6. Genèse 24, 59; 35, 8; II Rois 11, 2.
7. Genèse 35, 17; 38, 28; Exode 1, 25; cf. ci-dessus, p. 182, n. 6.
8. Nombres. 11, 12; Esaïe 49, 23; II. Sam. 4, 4.
9. II, Sam, 4, 6.
10. Deutéron. 24, 14; Lévit. 19, 13, etc.; Esaïe 16, 14 suppose leur louage à l'année. En Babylonie cette durée variait de quelques jours à deux ans (Jastrow, *The Civilization of Babylonia*, p. 353).
11. II Sam. 18, 24; II Rois 7, 11; 9, 17 ss.
12. Cantique 3, 3; 5, 7.

CHAPITRE III

LA VIE SOCIALE

En parlant de vie sociale, nous chercherons d'abord à définir les rapports de société, les formes de la sociabilité. Le chapitre premier a passé en revue ces rapports dans la famille et la maison. Franchissons-en maintenant le seuil, et suivons la voie publique.

La rue du village et celle de la ville en premier lieu sont aussi étroites que possible, car les habitants, qui cherchent avant tout dans leurs maisons à s'abriter du soleil ardent, n'inclinent pas à laisser trop de lumière s'en approcher. De plus l'espace restreint délimité par le mur d'enceinte — qui, d'ailleurs, distingue la ville du village, — oblige à épargner la place. Dans la rue comme chez lui, le passant se tient le plus possible à l'abri du soleil torride, et, à cet effet il longe les murs des maisons d'aussi près qu'il le peut[1]. Peut-être aussi s'efforçait-on ainsi à éviter la saleté des rues, qui était proverbiale[2]. Cela n'a rien d'étonnant, puisque le service de voirie en était abandonné aux seuls chiens[3]. Est-on d'un rang trop distingué pour aller à pied, on monte un âne[4], ou on se fait porter en litière[5]. Aller à cheval est pour le

1. Ezéch. 88, 30.
2. Cf. ci-dessus, p. 41, n. 3.
3. Exode 22, 30; Ps. 59, 7, 15 s. Précisément pour cette raison, les chiens passent pour d'autant plus impurs.
4. II Sam. 19, 27; ce n'est que tardivement, quand le cheval sera mis en honneur, que l'âne apparaîtra comme la monture des pauvres; cf. Zachar. 9, 9.
5. Cantique 3, 9. Cependant, le mot employé là est d'origine grecque, de sorte qu'on peut se demander si la chose elle-même ne serait pas d'usage récent.

moins le privilège des princes royaux et fait sensation[1].

Une rencontre n'est pas une petite affaire. A notre époque d'activité débordante et dans l'Occident hâtif, on réduit les formes de la politesse à un minimum; dans les temps anciens et tout d'abord en Orient, on la prenait plus au sérieux, et ce sérieux se manifestait par l'attachement à l'étiquette. C'est sous ce point de vue qu'il faut interpréter le mot d'Elisée à Géhasi : « Si tu rencontres quelqu'un, ne le salue pas; et si quelqu'un te salue, ne lui rends pas son salut[2] »; on sait que Jésus fait écho à cette recommandation dans celles qu'il donne aux soixante-dix disciples[3]. Des deux côtés il est entendu que pour une salutation il faut du temps, beaucoup de temps. Car elle comporte un luxe de paroles, dont la répétition formaliste dure trop pour celui qui s'en va à des affaires urgentes. Il est vrai qu'en général l'Oriental n'est pas pressé — les Occidentaux en sont frappés aujourd'hui encore[4]; — et l'Orient est conservateur au point d'avoir conservé jusque présentement tout le cérémonial abondant de la salutation. On ne se trompera donc guère si l'on se base sur les formes actuellement en usage pour remonter aux anciennes. L'identité s'étend partiellement jusqu'au vocabulaire employé. Ainsi le salut musulman : « Paix avec toi » a son pendant exact dans l'Ancien Testament[5]. La salutation est un souhait de bénédiction[6], et il est remarquable de constater que les Palestiniens de nos jours en ont encore partiellement conscience. Les Musulmans ne saluent pas les chrétiens, parce que ceux-ci ne sont pas des enfants de la paix. Il arrive même que, lorsque des Musulmans ont fait erreur sur la personne saluée, ils exigent qu'elle leur leur rende ce salut, à cause de l'importance de son contenu[7]. Mais ce qui surtout amplifie les cérémonies de la salutation, ce n'est pas tant qu'on s'informe de la santé ou de la prospérité récipro-

1. II Sam. 15, 1.
2. II Rois 4, 29.
3. Luc 10, 4.
4. Cf. le proverbe turc : « Se hâter vient de Satan ». (Fried. Delitzsch, *Handel und Wandel in Altbabylonien*, 1910, p. 15).
5. Cf. Juges 19, 20.
6. Cf. Juges 6, 12; Ruth, 2, 4; Ps. 129, 8.
7. L. Bauer, *Volksleben im Lande der Bibel*, 1903, p. 168.

que, comme aussi de celles de la parenté masculine[1]; ce sont les efforts de chacun pour surpasser les expressions et manifestations de politesse qui s'adressent à lui, et cela conformément à la parole de Mahomet : « Si vous recevez un salut, rendez à celui qui vous l'a donné un salut meilleur[2] ». On se donnait aussi très volontiers de multiples baisers, aussi bien en s'abordant[3] qu'en se séparant[4]. Un geste curieux accompagnant le baiser entre hommes consiste à saisir de la main droite la barbe du partenaire[5]. Cela provient de l'idée primitive qui veut que tenir quelqu'un par la barbe vous donne pouvoir sur toute sa personne. C'est pourquoi, par exemple, Alexandre le Grand ordonna à ses soldats de couper leurs barbes, afin que les ennemis ne prennent aucune puissance sur eux. Lorsqu'on demanda à Sélim Ier (1512-1520) pourquoi il était le premier sultan qui ne portait pas la barbe, il répondit qu'il l'avait supprimée pour que son vizir n'ait rien par où il pût le saisir[6]. L'expression de la suprême obséquiosité consiste à baiser les pieds[7]. A tout le moins, on se prosterne devant un supérieur, jusqu'à ce que le visage touche le sol[8]; on le fait trois[9] ou sept fois[10] de suite. Arrive-t-on à cheval ou en voiture, on en descend devant lui[11]; ainsi procède même une femme devant un homme[12].

La même caractéristique nous frappe dans la simple conversation, dans le dialogue. « Ton serviteur », « ta servante », voilà constamment comment on se désigne soi-même, et pas seulement en présence d'un supérieur[13]. En ce dernier cas, on s'abaisse plus encore; on se dit un chien, une puce[14]. Sans doute, tout cela ne doit pas être pris trop à la lettre; c'est affaire de bon ton. Par exemple lorsque Samuel fait entrevoir à Saül sa future royauté,

1. Genèse 43, 27; I Sam. 25, 6; II Rois 4, 26.
2. Bauer, *ouv. cité*, en donne de jolis exemples, p. 169.
3. Genèse 29, 11; 33, 4; 45, 14 s. etc.
4. Genèse 31, 28; Ruth 1, 14.
5. II Sam. 20, 9.
6. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 2, 442.
7. II Rois 4, 27; Ps. 2, 12. Cf. *Zeitschr. d. Alttestamentl. Wiss.* 28, 1908, p. 58 s., 193.
8. II Sam. 9, 6.
9. I Sam. 20, 41.
10. Genèse 33, 3.
11. II Rois 5, 21.
12. Genèse 24, 64; Josué 15, 18; I Sam. 25, 23.
13. Par exemple Genèse 18, 3 (Abraham ignore qu'il a devant lui des êtres surhumains).
14. I Sam. 24, 15; II Rois 8, 13.

Saül lui objecte que son clan est le moindre parmi ceux de Benjamin, c'est-à-dire de la plus petite des tribus[1]; or, de plusieurs indices il résulte que son père était un homme plutôt fortuné[2]. Mais tant de modestie fait partie du style oriental. Aussi toute l'histoire de Gédéon[3] controuve sa propre parole[4], d'après laquelle son clan est le plus faible de ceux de Manassé et lui-même le dernier de sa famille. Tout lecteur hébreu s'attend à l'entendre ainsi parler. D'ailleurs on aime l'exagération.

Il s'en trouve, d'ailleurs, autant en sens opposé. Se vanter, se glorifier est chose reçue[5]. Il est vrai que se glorifier est le plus souvent conçu dans l'Ancien Testament en un sens religieux. Mais le langage religieux transpose ainsi celui de tous les jours; un passage de Jérémie[6] permet de suivre la transition : « Que le sage ne se glorifie pas de sa sagesse, ni le héros de sa force, ni le riche de sa richesse, mais que celui qui veut se vanter se vante d'être prudent et de me connaître », etc. Les psalmistes ont fidèlement suivi cette exhortation de Jérémie, et les pharisiens sont allés plus loin dans la même voie, jusqu'à rendre leur glorification insupportable. Mais ce trait avait son origine dans la vieille coutume de société, et en dernière analyse dans une disposition d'ordre psychologique, dont le monopole n'appartient pas aux Israélites. L'Oriental recherche la gloire comme le Romain la domination[7]. Des paroles comme celles qu'on entend prononcer par le Philistin Goliat[8], l'Araméen Ben-Hadad[9], l'Assyrien Sanchérib[10], le Babylonien Nébucadnezar[11], etc., concordent toutes en ce même sens. Même remarque à propos des nombres exagérés qu'on aime à énoncer pour la force des armées et, plus encore, pour les ennemis qu'on a vaincus. Il ne faut pas prendre ces nombres à la lettre; ils désignent l'ensemble, mais quel ensemble ! L'hyperbole prend place jusque dans les discours de Dieu : Yahvé rendra la postérité d'Abraham

1. I Sam. 9, 21.
2. I Sam. 9, 1, 3; 11, 5.
3. Juges 6, 25; 8, 18.
4. Juges 6, 15.
5. Cf. déjà Genèse 4, 23 s.
6. 9, 22 s.
7. Cf. Birt, *Zur Kulturgeschichte Roms*, 1917, p. 17.
8. I Sam. 17, 8 ss.
9. I Rois 20, 10, 18.
10. II Rois 19, 23 s.
11. Daniel 4, 27.

aussi nombreuse que la poussière de la terre[1], et le sable du rivage de la mer, aussi nombreuse que les étoiles du ciel[2], etc. Une race ainsi disposée ne saurait se contenter de dire simplement oui ou non. Le serment joue un rôle énorme[3]; Dieu lui-même en use volontiers pour renforcer ses paroles. L'effet du serment est encore accru par le geste : on hoche la tête[4], on frappe dans ses mains[5] — le Deutéro-Esaïe ira jusqu'à attribuer des applaudissements aux « arbres de la campagne[6], » — on frappe du pied[7], on s'arrache les cheveux[8], on déchire ses vêtements[9]. C'est dans le prolongement de cette ligne que se placent certains actes symboliques des prophètes, d'allure assez étrange à notre sens[10]. Le goût pour l'exagération se marque encore dans d'autres habitudes : on présente à un hôte des portions démesurées[11], on offre à l'homme dont on veut se concilier la faveur des cadeaux hors de proportion avec le service attendu de lui : Hasaël, qui vient consulter le prophète Elisée sur l'issue de la maladie dont souffre son roi, est suivi de quarante chameaux chargés de tout ce que Damas produit de précieux[12]. La charge de chaque animal n'est sans doute pas très lourde, mais l'impression produite sera en proportion de leur nombre ! Dans tous les rapports de société on vise au solennel et à ce qui en impose.

De tout temps, il y a eu plus de naturel à la campagne. Les jeunes filles s'en allaient à la source[13]; on les rencontrait sur ses bords mêmes[14]; des récits bien connus de l'Ancien Testament laissent voir qu'elles entrent sans difficulté en conversation avec un homme suivant leur chemin. S'il se montre serviable pour elles, cela les dédommage amplement des avanies qu'elles pourraient subir de la part de certains compagnons de travail dépourvus d'amabilité.

1. Genèse 13, 16.
2. Genèse 22, 17.
3. Cf. Johs. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten*, 1914.
4. Par exemple Jérém. 18, 16.
5. Ezéch. 6, 11; 22, 13.
6. Esaïe 55, 12; d'où : Ps. 98, 8.
7. Ezéch. 25, 6.
8. Esdras 9, 3.
9. *Ibidem*, II Rois 22, 11.
10. Par exemple I Rois 22, 11. Pour le problème ainsi posé, cf. P. Wendland, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 1916, p. 233 ss.
11. Cf. Genèse 43, 34, et ci-dessus, p. 209.
12. II Rois 8, 9.
13. I Sam. 9, 11.
14. Genèse 24, 15 ss.; 29, 9 ss.; Exode 2, 16 ss.

A la ville, le lieu de rencontre et d'entretien est la porte. C'est là qu'on s'assied, qu'on négocie, qu'on se fait part des nouvelles. On peut bien comparer la porte pour la ville à ce qu'est le toit pour la maison. Habituellement, ce sont les citadins moralement respectés qui dirigent la conversation ; Job en donne un aperçu coloré[1] :

Si je sortais pour aller à la porte, à l'extrémité de la ville (?),
Si je plaçais mon siège sur le marché[2],
Les jeunes gens se retiraient dès qu'ils m'apercevaient,
Les vieillards se levaient et restaient debout ;
Les chefs arrêtaient leurs discours,
Et mettaient la main sur leur bouche.
On m'écoutait, et l'on attendait;
On gardait le silence devant mes conseils.
Après que j'avais parlé, on ne disait plus rien
Et ma parole descendait sur eux;
Ils comptaient ainsi sur moi comme sur la pluie,
Ils tendaient leur bouche comme pour recevoir la pluie tardive.

Quelqu'un veut-il jouer un rôle dans la vie publique, pour le faire savoir, vite, il se rend à la porte. C'est ce que fait Absalom, pour s'arroger les fonctions d'arbitre judiciaire[3], car la justice aussi se rendait à la porte[4]. Là, du reste, était le centre de tout le commerce, de toutes les affaires. Chaque achat ou vente important s'y concluait : mutation de propriété, paiement public. Un cas particulièrement pittoresque est décrit dans le petit livre de Ruth[5]. Il s'agit de savoir qui doit accéder à la propriété du cultivateur Elimélek, décédé, et du même coup épouser sa belle-fille, Ruth. Sera-ce le plus proche parent, ou celui qui vient aussitôt après lui, Boaz? Celui-ci veut s'en entretenir avec celui-là; il s'assied donc à la porte; bourgeois et peuple font cercle autour de lui. Il attend que l'autre arrive, ce qui ne peut manquer. En effet, le voici; il s'assied, sur l'invitation de Boaz, auprès de lui. Booz demande qu'il y ait encore dix témoins de plus, des notables, qui s'asseyent à leur tour, peut-être en cer-

1. Job 29, 7-9, 21-23.
2. Le marché se trouve sur la place ou carrefour à l'intérieur par rapport à la prate. C'est le lieu tout indiqué pour les assemblées du peuple, Néhém. 8, 1, 3.
3. II Sam. 15,2.
4. Amos 5, 10; Ps. 127, 5; Deutéron. 25, 7.
5. Ruth. 4, 1-11 *a*.

cle, les deux principaux intéressés au milieu. Les pourparlers s'engagent, avec vivacité de part et d'autre; des gestes soulignent les paroles, finalement le partenaire de Boaz ôte son soulier en signe de désistement[1]. Boaz prend alors les assistants à témoin, et solennellement les dix notables prononcent : « Nous en sommes témoins », non sans que le peuple qui, autour d'eux, a suivi toute la scène avec curiosité, ne pousse le même cri pour le renforcer encore.

L'histoire d'Abraham nous met sous les yeux une situation analogue[2]. Le cheik s'assied à la porte dans l'équipage du deuil. Il supplie les habitants — on est à Hébron, peuplé par les Hittites — de lui céder un emplacement où il puisse ensevelir Sara. On l'entoure, et c'est à qui accédera avec le plus d'empressement à sa demande : que Sara soit placée dans le meilleur tombeau, personne ne saurait le refuser à Abraham ! Alors celui-ci se relève, puis s'incline devant les indigènes; il sait exactement ce qu'il veut, il sollicite la caverne de Makhpéla, qui appartient à un certain Ephron; il en paiera le prix fort. Mais Ephron, qui l'a entendu, élève la voix pour que tous puissent l'entendre : « Non, non, mon seigneur, écoute-moi, je te la donne gratis ». Mais qu'on ne s'y trompe pas. Buhl[3] rappelle un exemple piquant, extrait d'un conte des mille et une nuits : un vizir achète une esclave au nom du sultan; « le marchand d'esclaves dit : elle est destinée au sultan; je la lui amènerai donc en cadeau. Aussitôt le vizir fait chercher l'argent et lui paie le prix ». Aujourd'hui encore, le vendeur palestinien commence habituellement par dire : « Prends-le pour rien, je te le donne », et, après quelques hésitations simulées, il exige un prix sérieux, non sans ajouter impudemment : « mais qu'est-ce que cela entre moi et toi[4] ? » — « Quatre cents sicles d'argent[5], qu'est-ce que cela entre nous deux ? » Ainsi parle Ephron, et aussitôt, balance en main, il touche le prix

1. Voir à ce propos le *commentaire* de Bertholet sur Ruth 4, 7. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten*, 1914, p. 53.
2. Genèse 23.
3. *Die sozialen Verhältnisse der Israeliten*, 1899, p. 94 s., note.
4. L. Bauer, *ouv. cité*, p. 166.
5. Environ 1.250 francs, une somme !

bien pesé. « C'est ainsi que le bien foncier d'Ephron à Makhpéla en face de Mamré, avec la caverne qui s'y trouvait et tous les arbres du domaine, dans toute son étendue, devint la propriété d'Abraham, sous les yeux des Hittites, dont un grand nombre étaient venus à la porte de la ville[1] ». On remarque que les arbres sont spécialement mentionnés; ce n'est pas par hasard. Aujourd'hui encore, lorsqu'on achète un terrain planté d'arbres, l'acte doit nécessairement comprendre l'acquisition des arbres, si l'on ne veut pas risquer que le vendeur du fonds n'applique le droit qu'il garderait de cueillir les fruits de ces arbres[2]. Déjà dans les documents babyloniens relatifs à la vente foncière, il est expressément souligné que les arbres sont vendus avec le terrain, et les contrats judéo-araméns connus par les fouilles d'Egypte ne négligent pas davantage de décrire en détail le fonds dont il s'agit. D'ailleurs, les dernières paroles, citées ci-dessus, du récit de l'achat d'Abraham concordent si nettement avec le style des documents que, tout au moins pour l'époque du rédacteur, le ve siècle, ils laissent présumer que les négociations orales ont abouti à la rédaction d'un contrat de vente mis par écrit. A cet effet, des scribes devaient se tenir à la porte, prêts à faire le nécessaire.

Le droit babylonien rend la lettre d'achat obligatoire déjà par le Code de Hammourabi. L'exigence en est terriblement rigoureuse : « si quelqu'un achète de l'argent, ou de l'or, ou un esclave, ou une esclave, ou un taureau, ou une brebis, ou un âne, ou quoi que ce soit, des mains du fils de l'esclave d'autrui, sans témoin et sans contrat, c'est un voleur; il sera mis à mort[3] ». Comme les exemplaires babyloniens et sur leur modèle, les deux actes d'achat trouvés à Gézer et datant de 649 et de 651, sont des tablettes d'argile revêtues de caractères cunéiformes en langage assyrien. L'usage de ces caractères dans la région étant impossible à cette époque, la preuve est faite qu'on a commencé beaucoup plus anciennement en Palestine

1. Genèse 23, 17 s.
2. L. Bauer, *ouv. cité*, p. 166.
3. § 7.

à rédiger des contrats juridiques d'achat, quoique l'Ancien Testament n'en atteste pas avant Jérémie. Lorsque celui-ci acquiert de son cousin un champ sis à Anatot, sa ville natale, il écrit, ainsi qu'il le raconte lui-même[1], l'acte d'achat sur une feuille, le scelle et prend des témoins, dont naturellement le document lui-même portait les noms[2]. Avant qu'on soit allé jusqu'à légitimer un contrat par un acte écrit, on s'assurait d'autres attestations matérielles. Ainsi Abraham met de côté sept agneaux, quand il veut établir envers le roi des Philistins son droit à disposer d'un puits qu'il a creusé à Beerséba[3] : il a choisi le nombre sept, eu égard à la signification de Beerséba, sept puits[4]. Par une naïve transposition des coutumes humaines aux phénomènes de la nature, Dieu passe pour avoir placé l'arc-en-ciel dans l'azur comme signe de l'engagement qu'il prenait de ne plus envoyer sur la terre un déluge[5]. Le contrat lui-même est appelé en hébreu *berit*, mot que les langues modernes ont l'habitude de traduire par : « alliance »; on connaît l'importance de cette expression dans l'histoire de la théologie. Il convient d'autant plus d'observer que l'Hébreu associe pour une part à sa conception de *berit* des idées qui n'entrent pas dans ce que nous appelons : alliance. Les contractants sont pour nous, en général, coordonnés; pour les Hébreux, au contraire, la règle veut que l'un des contractants soit supérieur à l'autre, et c'est le premier, habituellement, qui impose au second la *berit*[6]. »

Comment se pratique la conclusion de cet acte, on l'aperçoit peut-être encore à travers l'expression hébraïque : « couper une alliance ». Certes, l'Israël historique a dépassé le stade antique où l'on se faisait des incisions dans la chair et buvait réciproquement le sang qui en coulait[7]. Mais on sacrifie encore des animaux et on en fait deux

1. Jérém. 32, 10.
2. V. 12. De ce texte, qui distingue une partie scellée et une autre ouverte (v. 11), on rapprochera sans doute les tablettes babyloniennes placées dans une enveloppe extérieure; la partie scellée correspondrait à la tablette cachetée; la partie ouverte à l'enveloppe.
3. Genèse 21, 28 ss.
4. Voir ci-dessus, p. 77, n. 3.
5. Genèse 9, 12 ss.
6. Osée 12, 2 ne fait exception qu'en apparence : Israël se lance dans la grande politique, en concluant une *berit* avec l'Assyrie. Dans II Chron. 23, 3, il est caractéristique de voir que l'auteur postexilique place la collectivité au-dessus du roi.
7. Voir ci-dessus, p. 134 s.

parts que l'on tranche; les contractants doivent passer entre elles[1], pour être entourés du même sang et pénétrer ensemble dans le mystère d'une sorte d'union mystique. Au dépècement de la victime pouvait se joindre l'engagement, exprimé ou tacite, de faire subir à celui qui viendrait à rompre l'alliance le sort même de cet animal[2]. Une poignée de mains devait encore fortifier l' « alliance[3] ».

Pour les Israélites, l'amitié aussi ressortit à la notion de l' « alliance » ainsi comprise. Elle repose donc sur une stipulation formelle. Le goût des Orientaux pour les formes solennelles appliquées même aux choses purement humaines apparaît là d'une manière très caractéristique. De nouveau la divinité intervient dans cet acte d'alliance. Dès lors on peut dire, par exemple[4], que l'amitié « subsista entre David et Jonathan, à cause du serment devant Dieu existant entre eux »; c'est pourquoi David a épargné Jonathan lorsque, longtemps après, il livra les descendants de Saül à la vengeance sanglante des Gabaonites. La cérémonie instituant le pacte d'amitié comportait, comme ailleurs, un échange de vêtements. A Jonathan ôtant son manteau pour le donner à David, et y ajoutant sa cotte d'armes, son épée, son arc et son ceinturon[5], on compare l'attitude de Glaukus et de Diomède dans l'*Iliade*[6] :

> Mais échangeons nos armes, afin que les autres
> Voient comment nous nous flattons d'être commensaux depuis
> [la tente de nos pères.

L'échange des armes était usuel aussi chez les Celtes, par exemple. Au surplus, le récit de l'amitié entre David et Jonathan, en lui-même titre de gloire éternelle pour la morale de l'Ancien Testament, compense-t-il le silence que l'antiquité israélite garde partout ailleurs à cet égard; ce n'est que le judaïsme ultérieur qui parlera souvent de

1. Genèse 15, 17; Jérém. 34, 18.
2. Cf. I Sam. 11, 7. Le texte actuel du morceau n'est peut-être que l'atténuation d'une menace qui primitivement frappait les interpellés eux-mêmes, au lieu de leurs taureaux. Cf. la teneur d'un contrat (assyrien) entre Assournirari (environ 755-745) et Mati'ilou : « Si Mati'ilou manque à ces obligations, de même que la tête de ce bouc est coupée..., la tête de Mati'ilou sera tranchée ». (Cf. Pedersen, *Der Eid*, p. 110).
3. Cf. Ezéch. 17, 18; Esdras 10, 19, à comparer avec 10, 8.
4. II Sam. 21, 7.
5. I Sam. 18, 3 s.
6. 6, 230 s.

l'amitié. Ainsi dans les Proverbes, tout en ayant conscience de la rareté d'une amitié véritable[1], on peut se flatter[2] de voir maint ami plus attaché qu'un frère, et Jésus, fils de Sirach, ne se lasse pas de chanter la louange d'un sûr ami, possession inestimable[3].Du reste, c'est lui qui exhorte finement à se tenir sur la réserve devant un ami[4]. Il semble que lui-même n'ait pas toujours été favorisé dans ses amitiés. Combien d'amis, dit-il, sont là aux jours heureux et disparaissent quand l'adversité a surgi[5] ! Qu'un seul sur mille soit ton confident[6] ! Après l'exil, il s'est forcément formé des cercles très unis en face d'autres; ce furent de véritables cénacles, points de départ de soupçons sans fin et de néfastes bavardages. On y parlait du prochain et d'une masse de choses qui ne vous concernaient pas. Un mal incroyable se sera déchaîné par les langues se donnant toute licence. Ici l'intrigue et la calomnie; délations et accusations fausses; là, flatterie obséquieuse et serviles complaisances[7]. Rien ne restait secret; par toute sorte d'entremises, les rumeurs étaient claironnées[8]. Un proverbe palestinien dit encore de nos jours : « Ce dont on se parle à deux, est bientôt répété par deux mille ». Il n'y a presque pas une page de la littérature de « sagesse » postexilique qui ne laisse transparaître la crainte anxieuse des méfaits de la langue, et sa méchanceté se donne cours jusqu'au sein des livres sacrés, avec tout le mal que les fidèles répètent des « impies » et tout le malheur qu'ils leur souhaitent. On ne saurait déterminer dans quelle mesure de pareils traits doivent être mis au compte exclusif de la piété particulariste et exclusiviste qui apparaît après l'exil, ou s'ils peuvent remonter à des temps plus anciens. Quoi qu'il en soit, déjà avant l'exil, la loi[9] se vit amenée à réprimer les détestables racontars qui portaient atteinte à l'honneur des femmes et des jeunes filles. A cet égard, on peut être allé assez loin au cours de certaines orgies où l'on s'occupait

1. Prov. 20, 6.
2. Prov. 18, 24.
3. Sirac. 6, 14-17; 7, 12, 18 etc.
4. Sirac. 6, 13.
5. 6, 8-12; 12, 8 s.; 37, 1-6; 40, 23 s.
6. 6, 6.
7. Cf. Bertholet, *Biblische Theologie* (Stade, tome II), p. 92 s.
8. Prov. 26, 20.
9. Deutéron. 22, 13 s.

de tout autre chose que de la gravité des temps. Amos, par exemple, qui éleva la voix là-contre[1], sait aussi que, parmi les bombances et la fainéantise qui avaient envahi la capitale du nord, les femmes non seulement tenaient leur place, mais donnaient le ton[2].

Un digne parallèle à ce dernier tableau est celui que dessine Esaïe[3] : il montre les dames richement attifées qui déambulent à travers les rues de Jérusalem, le cou tendu, les yeux clignotant, et font résonner les chaînettes de leurs souliers pour attirer sur elles le regard des passants. L'Ancien Testament nous fait connaître aussi des professionnelles de l'amour libre. Elles s'asseyent à la porte de la ville ou dans son voisinage, devant leur maison, sur la voie publique et interpellent les passants[4]; ou encore elles parcourent la ville en chantant et en jouant[5]. On les reconnaît déjà à leur mise : elles portent un voile sur leur tête[6]. Pour salaire, elles demandent un chevreau[7], que les Grecs aussi tenaient pour l'offrande aux hétaïres[8]. L'une d'elles est devenue célèbre dans l'histoire d'Israël; c'est Rahab : elle témoigna aux envoyés un amour si plein d'abnégation qu'elle eut la vie sauve, elle et les siens, quand Jéricho fut prise[9]. Si sa maison — peut-être une véritable maison de prostitution[10] — touchait au mur de la ville, cela a peut-être un rapport avec son industrie. Josèphe[11] l'a prise pour une hôtelière, sans doute à bon droit. L'image apocalyptique[12] du vin brûlant de la prostitution pourrait provenir de l'existence d'hôtelleries tenues par des prostituées pour les voyageurs; déjà dans la loi de Hammourabi les dispositions relatives aux aubergistes débitantes de boissons et celles qui concernent les hiérodules se suivent immédiatement[13].

La différence sociale entre riche et pauvre subit une transformation capitale lorsque la vie sédentaire succéda

1. Amos 6, 4 ss.
2. 4, 1.
3. Esaïe 3, 16.
4. Genèse 38, 14, 21; Prov. 9, 14 ss.
5. Esaïe 23, 16.
6. Genèse 38, 15.
7. Genèse 38, 17; cf. Juges 15, 1.
8. Lucien, *Dialog. meretr.* 7, 1.
9. Josué 2; 6, 17 ss.
10. Des prostituées habitent ensemble : I Rois 3, 17.
11. *Antiq.* 5, 1, 2.
12. Apoc. joh. 14, 8; 18, 3.
13. § 108 ss.

à la vie nomade. Du nomade on a dit justement[1] : « La richesse n'est une condition ni d'influence ni de puissance. Tout au plus s'y associe le privilège d'exercer l'hospitalité en une mesure accrue. Pour lui-même, le cheik le plus riche ne vit pas autrement que l'homme le plus pauvre. L'un et l'autre mangent les mêmes et simples aliments, se vêtent de la même et modeste étoffe. Leur travail est le même : la rapine. Leur plaisir est le même : chevaucher une monture rapide, parer femme et enfants. Si la richesse ne procure aucune puissance, cela tient d'abord à cet axiome de la vie du Bédouin : sitôt gagné, sitôt fondu. En une nuit, l'homme le plus riche est réduit, par une incursion d'ennemis, à la mendicité; il en est peu qui ne traversent une ou plusieurs fois ces vicissitudes dans leur vie, mais un seul coup de main hardi vous remplace bientôt ce que vous avez perdu ». Tout au contraire, plus la civilisation du pays où l'on grandit est développée, plus vite une différenciation sociale se manifeste. Sans doute, tout d'abord, elle s'efface encore à certains moments : le combat contre un ennemi commun, l'insécurité de la possession de territoires que l'occupant précédent revendique encore, fait faire cause commune. Lutte et colonisation, chez un peuple jeune, ne favorisent pas l'apparition de l'inégalité sociale. En outre, les indices ne font pas défaut, qui donnent peut-être à penser que le pays nouvellement acquis était encore propriété commune, c'est-à-dire pays de la collectivité, partagé par le sort entre ses membres; à beaucoup de reprises et tardivement encore, il semble qu'on y fasse allusion[2]; en parallèle, s'affirment maints efforts pour que le bien foncier soit maintenu en la possession de la communauté familiale[3]. D'ailleurs, aujourd'hui encore, une partie du sol palestinien est propriété d'Etat, exploitée par tout le village (la communauté territoriale ayant naturellement pris la place de la communauté familiale), tandis que l'autre

1. Benzinger, *Hebr. Archäologie*[2], p. 133 s.

2. Michée 2, 5; Jérém. 37, 12 (?). Cf. les expressions hébraïques : « donner à qqelqu'un part au pays », Josué 14, 4; « avoir part avec quelqu'un », c'est-à dire être en droit de posséder, Deutéron 12, 12, etc.

3. Jérém. 32, 7 ss.; Ruth 4, 3 ss.; Lévit. 25, 25 ss.

partie, celle qui est la plus rapprochée du village, appartient à des particuliers, se transmet par héritage et peut être aliénée[1].

Nous ne pouvons plus déterminer comment le passage de la propriété commune à la propriété privée s'accomplit dans l'ancien Israël; çà et là, cependant, une étape du développement se laisse reconnaître. Quoique la légende ait considérablement grossi la richesse de Salomon, ce n'est pas sans motif qu'elle passa en proverbe. Ce roi donna à la vie de sa cour un éclat jusqu'alors inconnu en Israël. Le grand nombre put voir de près ce qu'est le luxe, et l'on se plut à tâcher d'y parvenir soi-même. Quiconque savait s'y prendre avait l'occasion de gagner de l'argent. Il commença à se former une classe de riches, et le malheur voulut que les biens fonciers s'accumulassent entre leurs mains aux dépens du petit cultivateur. Cette évolution fut encore stimulée par le fait que, semble-t-il, ici comme dans l'ancien droit public des Grecs et des Romains, la bourgeoisie ou droit de cité dépendit de la possession foncière. Michée[2] décrit ces gens insatiables qui, avides de champs, se les approprient par la violence, de même qu'ils ravissent des maisons et oppriment leurs possesseurs. Esaïe[3] maudit ceux qui ajoutent maison à maison, domaine à domaine. Il en résulta sans doute une accumulation de richesses, un accroissement du bien-être[4]. Esaïe[5] estime que « le pays est rempli d'argent et d'or, avec des trésors à l'infini ».

1. Cf. Buhl, *Die sozialen Verhältnisse der Israeliten*, p. 57. Peut-être l'institution de l'année sabbatique est-elle aussi « un reste de l'économie commune » (Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*[6], 1905, p. 113); voir aussi Kohler, *Zeitschr. f. vergleichende Rechtswissenschaft*, 17, 1905, p. 222.

2. Michée 2, 2.

3. Esaïe 5, 8.

4. La valeur qu'avait alors l'argent est difficile à estimer. Certains points de repère résultent, par exemple, du prix d'un esclave : 30 sicles d'argent (voir ci-dessus, p. 186, n. 3), ou d'une fille libre : 50 (ci-dessus, p. 178; 1 sicle d'argent représente environ 3 fr. 125), puis, de l'achat de l'aire d'Aravna, pour la construction du temple et du château (plus quelques taureaux) pour 50 (II Sam. 24, 24), de la montagne de Samarie pour 6.000 (I Rois 16, 24 — 2 talents), de la caverne de Macpéla pour 400 sicles (Genèse 23, 15). A Samarie, un prix moins élevé, au moins relativement, semble avoir eu cours pour les vivres : 1 sicle pour 1 sea (12 litres environ) de fine farine ou 2 sea d'orge (II Rois 7, 1). 1 sicle pour 1 cep de vigne (Esaïe 7, 23) suppose manifestement une position spécialement bonne. Il est intéressant de remarquer que, d'après une donnée ultérieure, I Chron. 21, 25, l'achat de l'aire d'Aravna est porté à 600 sicles d'or (1 sicle d'or = 56 fr. 25); si peu de confiance qu'inspire le chroniqueur, il montre en tout cas que la valeur du sol a monté. Plus amples données dans Buhl, *ouv. cité* p. 96 s.

5. Esaïe 2, 7. Pour le royaume du nord, cf. Osée 12, 9.

Mais le scandale (dans le royaume du nord, semble-t-il, à peu près comme dans celui du sud) fut que cette société de nouveaux riches se tint éloignée du travail rural, dont les peines étaient laissées à des administrateurs spéciaux[1], et mena joyeuse vie dans la dissipation, le tumulte et les orgies. Le luxe envahit les maisons, qui devinrent des palais. On se répand sur le corps l'huile la plus fine, on s'étend sur les moelleux coussins des divans incrustés d'ivoire, pour faire bonne et grasse chère et vider des coupes de vin démesurées, la tête couronnée de fleurs[2], aux sons de la musique qu'étouffent d'ailleurs les cris des convives surexcités[3]. Quant aux moyens d'entretenir ce genre de vie, on se les procure sans aucun scrupule; on écorche, on vexe le pauvre, on emploie la contrainte contre des veuves désarmées[4]; celles-ci cherchent-elles à obtenir justice, on n'hésite pas à corrompre les juges qui doivent prononcer la sentence, et l'on a gain de cause[5]. Des têtes couronnées jusque aussitôt avant l'exil ne sont pas exemptes de ces désordres[6].

Tant de corruption ne provoqua pas seulement la protestation enflammée des prophètes, mais éveilla aussi la résistance de gens comme les Récabites et les Naziréens, qui tenaient la civilisation en bloc pour responsable de tout désordre et le retour à la vie nomade pour l'unique idéal[7]. Dans cet exclusivisme les prophètes n'allèrent pas aussi loin, alors même qu'ils condamnaient certaines conquêtes de la civilisation[8]. Osée surtout, fait prendre si décidément possession du pays par Yahvé — ce pays est, dit-il, par exemple, sa maison[9], — qu'il peut en représenter les productions : céréales, moût, huile, et même l'argent et l'or productifs à leur tour, comme les dons de Yahvé à Israël son épouse[10]. Cela déjà permet de mesurer avec quelle circonspection il convient d'accepter la conception, aujourd'hui très répandue, des prophètes

1. Cf. II Sam. 9, 10.
2. Esaïe 28, 1.
3. Amos 6, 4 ss. Cf. ci-dessus, p. 206.
4. II Rois 4 1.
5. Amos 5, 11 s.; Esaïe 5, 25; Sophon. 3, 3.
6. Cf. I Rois 21; Jérém. 22, 17; Ezéch. 46, 18. Autrement : Jérém. 22, 16.
7. Voir ci-dessus, p. 157.
8. Cf. par exemple Esaïe 2.
9. 8, 1; 9, 15.
10. 2, 10.

réformateurs sociaux. La pensée d'une question sociale proprement dite leur était, d'ailleurs, étrangère. Ce qui les révoltait au fond du cœur, à la vue de certaines iniquités sociales, était d'ordre tout intérieur, moral et religieux; c'était le mépris du droit et de la justice[1], le défaut d'amour et l'infidélité[2], la fausse confiance mise dans les biens extérieurs[3], la conduite entière opposée à Dieu[4]. En conséquence, ils ne se souciaient nullement d'obtenir une transformation des rapports sociaux, pourvu que le droit et la justice pussent couler comme un torrent intarissable[5], qu'on se tournât vers Dieu avec amour, et fidélité, qu'on usât de bonté[6], qu'avec une confiance exclusive, on cherchât en Dieu la source de la force[7] et que « le cœur fût circoncis[8] ». Toute leur attitude consiste simplement à réduire le problème social à la morale sociale[9]. Il s'ensuit, par la nature des choses, qu'ils venaient spécialement au secours des petites gens, des pauvres et des opprimés.

Une sympathie pour les pauvres manifestée par une telle puissance personnelle ne pouvait pas rester sans effet. Elle venait à la rencontre des meilleurs instincts de l'âme israélite populaire; son contre-coup s'affirme formellement dans la législation. Déjà le Livre de l'Alliance, dont le noyau primitif remonte à l'époque antérieure aux prophètes, prend le pauvre en considération à divers égards. On ne le tourmentera pas pour obtenir de lui de l'argent[10]; les voies d'exécution ne s'emploieront envers lui qu'avec une extrême modération[11]. Le chômage du sol la septième année[12] lui profitera, puisqu'il recueillera ce qui aura poussé spontanément[13]. Le Deutéronome contient des prescriptions analogues et va même plus loin[14]. Le pauvre est autorisé à cueillir autant de raisin qu'il lui plaira dans une vigne, à condition de n'en emporter au-

1. Amos. Egalement Michée.
2. Osée.
3. Esaïe.
4. Jérémie.
5. Amos 5, 24.
6. Osée 6, 1; 12, 7; cf. Michée 6, 8.
7. Esaïe 30, 15.
8. Jérém. 4, 4.
9. Cf. P. Kleinert, *Die Profeten Israels in sozialer Beziehung*, 1905. J. Herrmann, *Die soziale Predigt der Propheten*, 1911.
10. Exode 22, 24.
11. Exode 22, 25; voir ci-dessus, p. 195.
12. Voir ci-dessus, p. 225.
13. Exode 23, 11.
14. Deutéron. 15, 7 ss.

cun dans un récipient[1]. Il peut glaner des épis, mais sans se servir de la faucille[2]. Si les moissonneurs ont oublié une gerbe dans le champ, ils ne doivent pas retourner la chercher. De même on ne doit pas faire une récolte supplémentaire dans les vignes et les oliveraies; ce qui se trouve après coup appartient au pauvre[3]. En outre, tous les trois ans, la dîme de la récolte de l'année doit être déposée chez le propriétaire au profit des pauvres, c'est-à-dire des lévites (prêtres sans ressources des sanctuaires situés hors de Jérusalem et supprimés), des étrangers, des veuves et des orphelins[4]. Le pauvre journalier doit recevoir son salaire le jour même où il a travaillé[5]; à l'esclave affranchi, le maître remettra un pécule pour lui éviter la misère qui le frapperait dans les premiers temps de sa libération[6]. La loi veut spécialement assurer le respect des droits des pauvres en justice[7]; elle adoucit les rigueurs des gages prélevés[8]. Enfin, sa sollicitude pour les déshérités du sort ne se borne pas aux circonstances des jours ouvrables; elle s'étend au repos hebdomadaire: il va de soi pour elle que les pauvres seront admis parmi les participants aux repas sacrificiels, pour « se réjouir devant Dieu[9] ».

Cette note très humaine qui distingue le Deutéronome persista dans la loi ultérieure. On y voit renouveler encore quelques-uns des commandements indiqués ci-dessus, et s'y en ajouter d'autres, de même inspiration. Ainsi l'usage, primitivement magique[10], de laisser sur pied la récolte du coin d'un champ, devient une redevance régulière pour les pauvres[11]. Même l'année de jubilé[12] ajoutée à l'année sabbatique avait pour but de mettre fin en une fois à toute pauvreté, puisqu'elle promettait le rétablissement des propriétés vendues pour cause de détresse, et le recouvrement de la liberté aux esclaves réduits

1. Deutéron. 23, 25. Il y a des analogies dans le droit germanique : dans un champ on peut couper tout ce qu'on voit étant à cheval mais on en peut rien emporter (H. Fischer, *Grundzüge der deutschen Altertumskunde*, p. 92).
2. Deutéron. 23, 26.
3. Deutéron. 24, 19 ss.
4. Deutéron. 14, 28 s.
5. Deutéron. 24, 14 s.
6. Deutéron. 15, 13 ss.
7. Deutéron. 24, 17.
8. Deutéron. 24, 6, 10-15, 17.
9. Deutéron. 16, 11.
10. Voir ci-dessus, p. 84.
11. Lévit. 19, 9; 23, 22.
12. Voir ci-dessus, p. 225.

à la servitude pour dettes[1]. Mais ce point même fait voir combien peu les exigences du code sacerdotal tenaient compte de toute réalité historique[2] et de toute possibilité. Le législateur deutéronomiste avait fait preuve d'un jugement plus avisé et plus exact en déclarant que les pauvres ne manqueraient jamais dans le pays[3]. Quant au contact effectif avec les pauvres, il donna lieu à des appréciations variables. D'une part, on leur montrait un mépris non dissimulé, et cela, avec une conscience d'autant plus tranquille que la société était dominée par l'idée que le sort de l'homme est exactement celui qu'il a mérité[4]. D'autre part, il arrivait qu'on se demandât si la pauvreté n'était pas tout simplement une partie de l'ordre divin établi dans le monde[5]. Dieu n'avait-il pas pour le pauvre une affection particulière[6]; le pauvre, étant son protégé, apparaissait comme rayonnant d'une clarté qui n'appartenait qu'à lui. S'approcher du pauvre, c'était donc agir vraiment selon la volonté intime de Dieu[7]. Les poètes des proverbes vont même jusqu'à dire qu'avoir pitié du nécessiteux équivaut à prêter à Dieu[8], tandis qu'au contraire se moquer du pauvre c'est un sacrilège envers Dieu[9], et l'usage de la langue, en hébreu, enseigne finalement que le contenu de l'action bonne est l'aumône[10]. Moins la communauté postexilique dans son ensemble connut la vie facile, plus cette conception, semble-t-il, gagna du terrain, surtout parmi les gens pieux. « Pauvre », « humble », « misérable » devint une sorte de titre d'honneur; on se plut à se l'attribuer à soi-même[11], ne fût-ce que pour pouvoir exprimer sans méprise possible la prétention correspondante au secours de Dieu et à la délivrance.

1. Lévit. 25, 25-28, 39-41, 54.
2. Il suffit de lire Néhém. 5.
3. Deutéron. 15, 11. Dans le même chapitre, le v. 4 représente un autre point de vue : il n'y aura pas de pauvres en Israël. Mais ce passage est étranger au contexte primitif. Il a pour arrière-plan une période où Israël, devenu un peuple de commerçants, s'est répandu à travers le monde, et constitue sur la terre une véritable puissance, de par ses affaires d'argent.
4. Prov. 13, 18.
5. Prov. 22, 2; 29, 13.
6. Prov. 22, 23.
7. Prov. 14, 31. Les Egyptiens du nouvel empire exprimaient volontiers la même idée (Erman, *Die ägyptische Religion*, 1905, p. 85.).
8. Prov. 19, 17.
9. Prov. 17, 5.
10. Le mot employé est : *sedaka*, qui signifie d'abord : justice, plus tard : aumône.
11. Par exemple Esaïe 14, 30, 32, etc., etc., notamment dans les psaumes.

En retour, le jugement porté sur la richesse évolua parallèlement. On ne renonçait pas facilement à la pensée de tout ce qu'elle avait d'attirant et de séduisant[1], et l'on y voyait, sinon en bloc l'état conforme à la nature[2], du moins la bénédiction particulière par laquelle Dieu distingue les siens[3]. Mais l'expérience apportait souvent à cette théorie un amer défi : les moyens par lesquels beaucoup de gens s'élevaient à la fortune étaient trop condamnables[4], on souffrait trop de l'indifférence, de la dureté[5], de l'avidité[6], de l'arrogance et de la fatuité[7] de maints personnages riches, pour ne pas garder du revers de la médaille une vive impression. En outre les temps eux-mêmes, avec les catastrophes qu'ils précipitèrent sur le pays et sur le peuple, mettaient en pleine lumière l'instabilité[8] et le néant[9] de la richesse: aussi des voix ne cessaient pas de s'élever, avertissant contre ses dangers, et peu à peu, il n'est pas douteux qu'elles prédominèrent.

1. Cf. Prov. 10, 15; 14, 20; 18, 11; 19, 4.
2. Remarquer que le mot hébreu désignant habituellement l'héritage (*nakhala*) se dit aussi de la possession et de l'acquisition en général, comme si l'on avait prétendu à posséder et acquérir, comme à quelque chose qui vous revient de droit.
3. I Rois 3, 13; Prov. 3, 10, 16; 13, 18; 22, 4; Ps. 112, 3.
4. Cf. Jérém. 5, 27; Ps. 62, 11; Prov. 28, 8.
5. Prov. 18, 23.
6. Prov. 11, 26.
7. Jérém. 9, 22; Ps. 49, 7; 52, 9; Prov. 28, 11.
8. Jérém. 17, 11; Prov. 23, 5; Ecclésiaste 5, 9 ss.
9. Ps. 49, 17; Prov. 11, 4.

CHAPITRE IV

LA VIE POLITIQUE

Pendant les temps nomades, aucun groupement ne se superposait à celui qui reposait sur les liens du sang, c'est-à-dire à la communauté constituée par le clan ou la tribu. Il en est autrement dès qu'Israël a passé à la vie sédentaire. Une communauté territoriale apparaît alors; sont unis ceux qui habitent ensemble, et la communauté de leurs intérêts peut, en certains cas, l'emporter sur celle des intérêts des gens unis par la consanguinité. Il s'agit, en effet, de protéger une même terre que l'on habite et le travail commun. Soucis et dangers communs enchaînent entre eux les individus, plus solidement peut-être qu'une commune descendance. Une exhortation du calife Omar à ses Arabes montre expressément comment, dans de telles conditions, les intérêts territoriaux peuvent reléguer à un rang secondaire les intérêts généalogiques : qu'ils s'attachent à leur origine et ne fassent pas comme les paysans de l'Irak, qui, à la question : « De qui es-tu ? » répondent « D'un tel et du village[1] ». Néanmoins, la manière même dont le pays fut conquis tendait à empêcher l'ancienne organisation par famille et par clan de se dissoudre rapidement, car en général les clans suivirent des voies d'accès séparées; certainement leur indépendance était trop profonde pour qu'ils l'aient laissée facilement déraciner; les caractéristiques des tribus que donnent les

1. *Zeitschrift d. Deutsch.-Morgenländ. Gesellschaft*, 40, 1886, p. 183.

bénédictions dites de Jacob[1] et de Moïse[2] sont probantes à cet égard. Il fallut donc d'abord des circonstances particulières[3] pour que les tribus consentissent à entreprendre des actions en commun. L'exposé du livre des Juges ne doit pas faire illusion, car il tend à donner à des faits en réalité localisés une portée générale. Plus on réussit à dégager le noyau des vieux récits de leur enveloppe postérieure, plus nettement il en résulte que maint exploit des « juges » n'a groupé que la tribu du héros ou même une partie de cette unité.

Sans doute il put arriver que lorsque l'énergique enthousiasme d'un seul homme avait, par une brillante victoire, sauvé son clan ou sa tribu du péril, on se trouvât sur la voie où pouvait être renversé le principe démocratique que nous avons rencontré dans l'ancienne organisation par clans aux temps nomades[4] : le vainqueur pouvait facilement rester le chef pendant la paix. Et sur ce point, le prototype cananéen que les nouveaux venus avaient encore en partie sous les yeux, ne pouvait manquer de produire son effet. On sait par les lettres de Tell-Amarna que la souveraineté en Canaan appartenait à divers princes de villes ou de contrées qui s'attribuaient avec prédilection le titre de rois[5]. Ces territoires plus ou moins étendus, soumis à un souverain, avec pour centre politique une ville située au milieu de plus petites localités qui en dépendaient, se maintinrent encore après l'établissement des Israélites, comme le prouve l'Ancien Testament quand il parle d'une ville et de ses « filles[6] » On incline peut-être à refuser le titre de roi aux chefs israélites des temps anciens, parce que, par royauté israélite on comprend la royauté sur tout le peuple, comme elle apparaît avec l'avènement de Saül. Cependant, il est *a priori* vraisemblable que cette royauté du peuple fut précédée au moins par des essais isolés de royauté locale

1. Genèse 49.
2. Deutéron. 33. Voir encore Esaïe 9, 20.
3. Voir ci-dessus, p. 161, et cf. Juges 8, 1; 12, 1.
4. Voir ci-dessus, p. 138.
5. Voir ci-dessus, p. 128.
6. Par exemple Josué 17, 11; Juges 11, 26. Mais il ne faut pas se représenter ces villes israélites comme particulièrement grandes. D'après Jérém. 52, 29. Jérusalem passerait, avec les idées modernes, pour une petite ville. (Duhm, *Commentaire*).

d'une tribu, d'une bourgade ou d'une ville, ne fût-ce que parce que l'exemple cananéen déteignait sur les Israélites vainqueurs. En fait, l'autorité qu'exercèrent Gédéon[1] et même Abimélek[2], n'est pas très éloignée de la royauté, quoique la puissance de Gédéon n'ait guère dépassé les limites de sa tribu, celle de Manassé[3], appuyé surtout par son propre clan d'Abiéser, et que le pouvoir d'Abimélek paraît s'être localisé à Sichem, résidence de la famille de sa mère. La persistance et la force de l'autorité du clan s'aperçoivent peut-être encore dans les révolutions et les alternances d'une politique favorable tantôt à l'Assyrie, tantôt à l'Egypte, comme on la constate dans l'histoire ultérieure du royaume du Nord, car il se pourrait bien que ces vicissitudes aient été causées par la rivalité de diverses familles ou de divers clans, tout comme à Babylone, où les différents ennemis trouvaient des partisans parmi les familles de la ville[4]. Par là s'explique aussi l'influence durable des « anciens » et des « grands », en qui Esaïe, par exemple, verra, également dans le royaume du sud, les dirigeants véritables et responsables de son peuple[5].

La formation d'une royauté qui s'étendit au delà des limites d'une tribu et réunit sous sa puissance le peuple entier, fut la conséquence du danger extrême devant lequel il fallut solidement concentrer toutes les forces nationales. C'est le mérite de Samuel d'avoir reconnu clairement cette nécessité et d'avoir indiqué à l'homme le mieux qualifié pour y faire face le moment à saisir pour prendre la tête du peuple. La parole attribuée à Samuel dans son dialogue avec Saül[6] : « Tu dois régner sur le peuple de Yahvé et le délivrer de la main de tous ses ennemis », exprime exactement ce que les contemporains attendaient de l'institution de la royauté. Ainsi considérée, ils ne pouvaient y voir qu'un bienfait. Le récit qui exprime cette conception montre Dieu lui-même suggérant au pro-

1. Observer qu'il avait un harem, et quels furent les débats de ses soixante-dix fils pour sa succession (Juges 9, 2).
2. Juges 9.
3. Cf. Juges 6, 35.
4. Buhl, *Die sozialen Verhältnisse der Israeliten* 1899, p. 39, avec renvoi à Peiser, *Mitteilungen der vorder asiat. Gesellschaft*, 1, 153 s.
5. Esaïe 3, 12, 14.
6. I Sam. 10, 1 (texte grec).

phète l'établissement d'un roi, parce qu'il a vu avec compassion la détresse de son peuple[1]. Ceci ne doit pas être méconnu, alors même qu'à cette tradition le texte actuel en combine une autre, d'après laquelle la création de la royauté provient d'une demande du peuple toute contraire à la volonté de Dieu, et doit être condamnée comme usurpant sur les droits souverains qui appartiennent à Dieu seul. Il est facile de reconnaître que ceci reflète les idées d'un temps ultérieur, devenu absolument théocratique. Le choix de David pour roi, à son tour, provient encore de la démarche unanime « de tous les anciens d'Israël[2] ». Et lorsque le royaume est divisé en deux, contrairement à la volonté d'une assemblée entière du peuple, ce qui est en question ce n'est pas le principe de la royauté, mais uniquement la personne de celui qui accèdera au trône[3]. Non pas qu'anciennement déjà l'idée monarchiste n'ait provoqué aucune résistance. La parabole dite de Jotham[4] en donne un témoignage expressif : les arbres veulent établir sur eux un roi, mais aucun des meilleurs arbres n'y consent, ni l'olivier, ni la vigne, ni le figuier; on ne trouve que le buisson d'épines. Voilà le prestige et l'attrait de la pensée qu'on pourrait être soumis à un roi. Il y a là l'écho de l'ancien principe d'organisation démocratique au temps nomade[5].

Etant donnée la persistance de ces tendances, on comprend que la puissance de la royauté n'ait pas pu s'imposer en un jour, mais que les forces opposées aient tour à tour pris l'avantage, jusqu'à ce qu'enfin le pouvoir royal l'emportât. Mais l'opposition à sa suprématie n'avait pas été dès l'abord de nature spirituelle, comme le deuxième récit visé ci-dessus pourrait le faire croire; c'était plutôt le désaccord naturel entre un pouvoir centralisé et des groupes d'abord indépendants et localisés; l'histoire en connaît maints exemples à travers le temps et l'espace. Sous David encore, ces tendances se font nettement jour; Séba, de Benjamin, enflamme les courages en s'écriant :

1. I Sam. 9, 16 (texte rectifié).
2. II Sam. 5, 3.
3. I Rois 12, 1, 20.
4. Juges, 9, 7-15.
5. Voir ci-dessus, p. 138.

Nous n'avons pas de part avec David,
pas d'héritage avec le fils d'Isaï ;
à tes tentes, Israël[1] !

Expression authentique de l'ancienne conscience tribale, toute centrifuge. D'autre part la division de l'ensemble du pays en douze districts[2], par Salomon, ne prend sa juste portée que si l'on se représente comment la délimitation morcelle intentionnellement le territoire des anciennes tribus, de manière à porter un coup décisif à ce qui survivrait des tendances séparatistes. C'est de la sorte que ce roi fut le véritable fondateur d'un Etat israélite. Mais aussitôt après lui, la puissance tribale s'affirme de nouveau au point de provoquer un schisme.

Un autre facteur avait été approprié à assurer la victoire du pouvoir royal. L'Orient ne connaît qu'une royauté, celle d'institution divine : par la grâce de Dieu, devant laquelle on s'incline nécessairement. L'expression visible de ce caractère divin du choix du souverain était l'onction, héritage de l'époque cananéenne[3]. Au moins pour les gens bien pensants, l'onction conférait au roi un caractère sacré tout à fait spécifique, qui le faisait considérer comme inviolable[4]. Sans doute ce profond respect pour lui n'alla jamais en Israël, comme en Egypte par exemple, jusqu'à sa divinisation : on statuait entre Dieu et l'homme une démarcation trop radicale. La femme avisée de Thekoa, qui veut obtenir quelque chose de David, peut bien, pour le flatter, aller jusqu'à exalter sa sagesse et sa bonté « angéliques[5] » ; et, dans le langage poétique, le roi peut être appelé le « souffle vital » des siens[6], ainsi que le fils de Dieu, adopté comme tel lors de son accession au trône[7], mais on ôterait à ces expressions leur plus grande puissance si on prétendait leur attribuer une base métaphysique quelconque. Ce n'est que le reflet religieux de la notion absolutiste de la monarchie orientale. En même temps, s'exprime ainsi quelque chose de l'exubérance qui se donne libre cours à propos du roi et

1. II Sam. 20, 1.
2. I Rois 4, 7 ss.
3. Voir ci-dessus, p. 128.
4. I Sam. 24, 7 ss.; 26, 9 ss., etc. Cf. Exode 22, 27.
5. II Sam. 14, 17, 20.
6. Lament. 4, 20.
7. Ps. 2, 7; cf. 89, 27 s.

qu'on voit éclater le jour de son avènement, lorsque, au son des trompettes, tout le peuple applaudit avec allégresse et s'écrie : « Vive le roi ! » avec tant d'éclat que la terre semble menacer de s'ouvrir sous ce tumulte[1].

C'est en Salomon avant tout que l'absolutisme apparaît incarné. Avec Saül et David il est encore en voie d'établissement. Certains traits, déjà, l'affirment en quelque mesure : ainsi Saül peut faire massacrer tout le clergé de Nob, quatre-vingt-cinq hommes, parce qu'ils ont secouru David, sans que personne élève contre cette exécution la moindre protestation. Mais le roi ne dispose pas de la possibilité de contraindre sa garde à procéder au massacre; celle-ci se refusant à porter la main sur des personnes saintes, Saül ne peut qu'en charger un étranger qui lui est tout dévoué[2]. Un autre acte de violence de Saül envers les Gabaonites est expié par ses descendants mis à mort[3]. Au reste le tableau de sa cour présente une simplicité patriarcale, presque idyllique, peu compatible avec la souveraineté absolutiste. A Gibea, il semble avoir résidé avec sa suite sous un arbre sacré[4]. On raconte[5] comment on lui amène à la cour un musicien pour chasser ses humeurs sombres. Pas un mot d'autres distractions. La légende qui identifie ce musicien à David, si peu plausible qu'elle soit en elle-même, montre d'une manière caractéristique qu'un simple musicien pouvait devenir le gendre du roi[6]. Quant à la table royale, elle comprend en tout quatre couverts : le roi s'assied contre le mur, son fils, Jonathan lui fait face, entre eux sont le gendre du roi, David et son cousin et général, Abner[7]. D'ailleurs, le fait même de cette parenté entre le roi et son général — et le cas se reproduira sous David, avec Amasya comme avec Joab — montre que ces premiers souverains tendaient encore à s'appuyer essentiellement sur leur propre clan. Il ne faut pas oublier non plus que Saül, tenant une cour de justice sous le tamarisque de

1. I Rois 1, 34, 39 s.; II Rois 11, 12; II Sam. 15, 10; cf. Ps. 47, 2 s.
2. I Sam. 22, 17 s.
3. II Sam. 21.
4. I Sam. 22, 6; 14, 2.
5. I Sam. 16, 14 ss.
6. I Sam. 18, 17 ss.
7. I Sam. 20, 25.

Gibea, s'adresse à l'assemblée en ces mots : « Ecoutez, Benjaminites[1] », tant son entourage est encore restreint à sa tribu. Sa résidence, Gibea, n'est autre que sa localité natale, devant les portes de laquelle il menait naguère de ses propres mains ses taureaux aux champs, lorsque le rencontrèrent les messagers dont les paroles le décidèrent à accomplir l'acte qui allait engager toute sa vie[2]. Ainsi constituée, sa cour ne pouvait avoir qu'un protocole fort simple, et fort différent de ce que deviendra l'étiquette sous son deuxième successeur, Salomon[3]. La lance[4] du roi, équivalent antique du sceptre traditionnel[5], est peut-être son unique attribut royal, avec cependant un bracelet[6]; il se peut que David le premier ait ceint la couronne[7].

D'ailleurs, le règne de David marque déjà une évolution. L'avenir s'annonce par le choix, politiquement judicieux, d'une résidence ayant la situation qui distingue Jérusalem. David invite personnellement à sa table quiconque a gagné sa faveur[8]. Son harem s'agrandit, si modeste qu'il soit en regard de celui de Salomon[9]. Outre Mikal, fille de Saül, une des femmes de David est fille de roi : c'est Maaka, dont le père a régné sur le petit royaume araméen de Gesour[10]; il n'est pas à comparer avec le roi d'Egypte, beau-père de Salomon. Il est aussi question de concubines de David[11]. A ce nombre étendu de rivales correspond naturellement celui des princes royaux qui se disputeront la sucession (car le principe de la royauté héréditaire va déjà de soi), et les intrigues, sinon tout ce qui peut s'ensuivre, font leur apparition à la cour. Le fils aîné de David, Amnon, est tué par Absalom; est-ce seulement parce que ce dernier venge sur lui l'outrage fait à sa sœur[12] ? Les efforts d'Absalom pour s'emparer du trône sont suffi-

1. I Sam. 22, 7.
2. I Sam. 11, 4 ss.
3. Cf. par exemple I Rois 2, 19. On y voit le cérémonial en usage pour la réception de la reine-mère qui, d'ailleurs, joue à la cour un rôle particulier; cf. I Rois 15, 13; II Rois 10, 13.
4. I Sam. 22, 6.
5. Genèse 49, 10.
6. II Sam. 1, 10; cf. II Rois 11, 12 (texte rectifié). Dans ces deux textes, outre la lance on nomme le diadème (cf. Ps. 89, 40; 132, 18); cependant II Sam. 1, 10 ne se tient peut-être pas sur le terrain de l'histoire.
7. II Sam. 12, 30.
8. II Sam. 9, 7.
9. Cf. ci-dessus, p. 171.
10. II Sam. 3, 3.
11. II Sam. 16, 21 s.
12. II Sam. 13, 22 ss.

samment connus par sa révolte. Après sa mort, Adoniya et Salomon se disputent la succession. L'intervention de David en faveur de Salomon et aux dépens de celui de ses fils qui aurait eu l'avantage attaché à la primogéniture[1], trahit sur ce point une tendance à l'absolutisme. Mais on remarque aussi la force du parti opposé; parmi les tenants d'Adoniya se trouvent quelques-uns des plus fidèles soutiens de David, comme son général Joab et son prêtre Abiatar[2]. On peut voir encore une trace du pouvoir absolutiste croissant dans le fait que les princes royaux ont une autre situation au point de vue du droit privé que les fils des citoyens ordinaires : ils ont assez de ressources personnelles pour entretenir chevaux et chars[3], et organiser leur fête particulière de la tonte des brebis, où ils invitent qui bon leur semble[4]. D'autre part, le roi dispose avec une souveraine liberté de la propriété de ses sujets; il affranchit des impôts certaines familles selon son gré[5]. Lorsque Méribaal se joint au parti insurgé d'Absalom, David attribue les biens de Méribaal à son intendant Siba; Méribaal ayant fait sa soumission au roi revenu vainqueur, celui-ci partage les biens entre Méribaal et Siba[6]. Il suffit de prolonger les lignes pour arriver au point que désignaient les adversaires de l'institution de la royauté : le roi prendra les champs, les vignes, les oliviers les meilleurs pour les distribuer à ses fonctionnaires[7]. Ce reproche a certainement été fondé, puisque, plus tard encore, Ezéchiel, en rédigeant un plan d'administration, attribue au prince un grand domaine personnel, à l'effet de retirer le peuple à son arbitraire et de lui assurer la possession du reste du pays[8]. En fait, on recueille déjà de Saül une parole caractéristique, par laquelle il entraîne son entourage dans sa conjuration : « Le fils d'Isaïe vous donnera-t-il à tous des champs et des vignes[9] ?».

Si modeste qu'ait été le nombre des fonctionnaires qui entouraient Saül, il s'accroît notablement sous David.

1. I Rois 1, 17, 28 ss.
2. I Rois 1, 7.
3. II Sam. 15, 1; I Rois 1, 5.
4. II Sam. 13, 23 ss.
5. I Sam. 17, 25 (Saül).
6. II Sam. 16, 4; 19, 30.
7. I Sam. 8, 14.
8. Ezéch. 46, 18; cf. 48, 21.
9. I Sam. 22, 7.

Les principaux sont les chefs de son armée, le puissant Joab, puis, lorsqu'il tombe en disgrâce momentanée, Amasa, en outre Abisaï, frère de Joab, tous cousins de David. Mais le roi s'entoure aussi d'une garde étrangère, car « Kreti et Pleti » ne sont pas, comme on le croyait autrefois volontiers, les « bourreaux et les coureurs », mais bien les « Crétois et Philistins », partisans de David depuis l'époque où, chef de bande, il ravageait le pays philistin; on sait que les Philistins étaient venus de Crète[1]. Le chef de cette garde du corps était un personnage influent; cela ressort du rôle que joue Benaya[2]. Il semble aussi que « le serviteur (adjudant?)[3] du roi, ait eu un emploi militaire. A la tête de l'administration politique sont le « mazkir » et le « sopher », scribe ou secrétaire d'Etat, chargé de la correspondance politique[4]; le mazkir (proprement celui qui fait se souvenir) n'est pas, comme on l'a admis, l'historipgraphe du royaume, mais le vizir, qui, par ses rapports, rappelle au roi ce qu'il y a à faire[5]. Le roi a, d'autre part, ses conseillers, de préférence hommes d'âge mûr[6], connus, comme Ahitophel, pour leur sagesse. « Un conseil donné par Ahitophel, équivalait alors à ce qu'on aurait demandé au jugement de Dieu[7] ». Parmi ces conseillers, doit-on tenir pour spécialement distingué celui qui portait le titre : « ami du roi[8] » ? Ce titre existe aussi à la cour d'Egypte[9]. Sous Salomon, apparaissent d'autres fonctionnaires encore, par exemple un ministre de la maison du roi[10]; ceux qui portent ce titre revien-

1. Voir ci-dessus, p. 101, n. 1. Il y a lieu de distinguer des Kreti et Pleti les six cents Gatites, ayant à leur tête Ithaï (II Sam. 15, 18 ss.; cf. Bertholet, *Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, p. 39, n. 1). II Sam. 20, 23 parle de « Kariens », faute de copie pour Kreti. On ne peut déterminer si dans II Rois 11, 4, 19 il s'agit vraiment de mercenaires cariens.

2. I Rois 1, 8; 2, 34.

3. II Rois 22, 12; cf. les sceaux de « Chema, serviteur de Jéroboam » (II) et « d'Obadya, serviteur du roi ». Voir ci-dessus, p. 226, n. 5.

4. Sous Salomon il y a deux opherim, I Rois 4, 3; plus tard, de nouveau, un seul : II Rois 12, 11; 19, 2; 22, 3. Jérém. 36, 12, 20 s., mentionne son cabinet de travail.

5. Cf. en Egypte le « narrateur » (*Allorient. Texte und Bilder*, p. 212 n. 11; Erman, *Ægypten*, p. 106).

6. Par exemple, David a parmi eux l'un de ses oncles (I Chron. 27, 32), et l'on reproche à Roboam de ne pas suivre le conseil des anciens, mais celui des jeunes gens qui ont grandi avec lui (I Rois 12, 6, 8).

7. II Sam. 16, 23.

8. Cela pourrait résulter de la juxtaposition formulée dans I Chron. 27, 33. Le titre se retrouve dans II Sam. 15, 32 et I Rois 4, 5. Il aurait pu, comme beaucoup d'expressions d'origine profane, passer du langage de la cour à celui de la religion : « ami de Dieu », cf. Jubilés 30, 20, et le nom actuel d'Hébron d'après Abraham, el-Khalil, l'ami.

9. Erman, *ouv. cité*, p. 110.

10. I Rois 4, 6.

dront souvent plus tard dans les textes[1]. Il est à remarquer que les prêtres sont compris dans la série des fonctionnaires royaux. Les histoires suivantes en font foi; ils sont les dociles instruments des rois, obéissant aux commandements de leur souverain, même quand il s'agit de questions cultuelles comme l'érection d'un autel suivant une nouvelle mode[2]; et ils prennent toujours le parti des intérêts royaux quand le trône semble être menacé d'un danger[3]. Quoi d'étonnant, lorsqu'une dynastie tombe, si elle entraîne dans sa chute le clergé qui appartenait si étroitement au régime[4]. David, entre autres prêtres, institue deux de ses fils[5]. Il accomplit en personne des actes sacerdotaux, en une circonstance aussi importante que le transfèrement de l'arche sainte à Sion. Vêtu de l'éphod de lin, vêtement des prêtres, il mène la danse cultuelle, offre le sacrifice et bénit le peuple[6]. Salomon, à son tour, donne la bénédiction sacerdotale[7] devant l'autel, lors de la consécration du temple de Jérusalem. Les rois tenaient-ils ce droit du fait de leur onction? L'huile était prise au sanctuaire[8]; plus tard les prêtres aussi reçurent l'onction, d'abord le grand-prêtre[9], finalement tous les membres du clergé[10]. Au reste, anciennement, chacun était qualifié pour offrir des sacrifices, même sans appartenir à la famille de Lévi.

Un ministre des impôts[11], qu'on suppose avoir correspondu au ministre des finances dans l'économie moderne, avait à pourvoir la cour et l'Etat de leurs moyens de subsistance. Ils étaient fournis en partie volontairement, en partie par contrainte. Mais les dons volontaires subissent eux-mêmes, en raison de la coutume et de l'usage, une telle réglementation qu'il y a là aussi une regrettable contrainte; un seul et même mot ne désigne-t-il pas le présent spontanément apporté et le tribut requis? Cela déjà permet de se faire une idée de ce qu'étaient les dons offerts au roi. Les gens de Saûl ne lui en ayant apporté

1. II Rois 15, 5; Esaïe 22, 15; 36, 3. 22.
2. II Rois 16, 10 ss.
3. Amos 7, 10 ss.
4. Cf. par exemple II Rois 10, 11.
5. II Sam. 8, 18.
6. II Sam. 6, 14, 18.
7. I Rois 8, 54 s.
8. I Rois 1, 39.
9. Lévit. 4, 16; 6, 15 etc.
10. Exode 28, 41; 30, 30. etc.
11. II Sam. 20, 24.

aucun après son élévation, cela suffit pour qu'on les taxe de perversité[1]. En tout cas, il ne convient pas, chaque fois qu'on a une faveur à solliciter du roi, de se présenter devant lui les mains vides, principe qui de bonne heure fut transposé du domaine profane à celui du culte[2]. Dans certains cas, les dons sont encore d'une simplicité touchante : David apporte à Saül dix miches de pain, une outre de vin et un chevreau[3]. Quand un roi est dans le voisinage, on s'évertue à lui fournir les choses les plus précieuses, ustensiles, vêtements, armes, etc., en or, en argent, en bronze[4], le tout très vite est décrit avec des enjolivements fabuleux, surtout dans le récit de tout ce que la reine de Saba apporte à Salomon en venant le voir[5]. Une campagne heureuse est naturellement pour le roi la source la plus abondante en acquisitions[6]; elle peut permettre d'apporter dans le pays les objets précieux les plus divers[7]. Ainsi la victoire de David sur les Araméens lui procure beaucoup d'airain, d'argent et d'or[8], et les vaincus deviennent ses tributaires. Pour assurer le recouvrement des impôts, des garnisons furent placées dans les pays conquis[9], comme réciproquement, avant l'époque royale, Israël en avait subi en des temps de revers[10]. Sous Salomon, le nombre des peuples tributaires augmenta en proportion de l'accroissement du royaume[11].

Le tribut se payait principalement en nature; plus tard encore, le roi de Moab, Mésa, devait fournir au roi d'Israël du petit bétail, environ cent mille agneaux et la laine d'autant de béliers[12]. Le roi percevait une part au moins du butin de guerre ramassé par des chefs de bande plus ou moins indépendants, qui, comme David lui-même l'avait fait en pays philistin, en cas de danger, se plaçaient sous l'appui royal[13]. Mais, à la longue, on ne peut vivre exclusivement de ce qu'on reçoit en présent ou de ce qui vient du dehors.

1. I Sam. 20, 27.
2. Exode 34, 20.
3. I Sam. 16, 20.
4. II Sam. 8, 10; I Rois 10, 25.
5. I Rois 10, 10.
6. II Sam. 12, 30.
7. II Sam. 1, 24.
8. II Sam. 8, 8, 11.
9. II Sam. 8, 6.
10. I Sam. 10, 5; 13, 3 s. Il doit être plus exact de traduire là : « garnison » que : « stèle ».
11. I Rois 5, 1.
12. II Rois 3, 4.
13. I Sam. 27, 8 ss.

Par la force des choses, cette catégorie de revenus disparaissait à peu près pendant un temps; il fallait s'efforcer de les maintenir sous une forme définitive. C'est l'intention qui semble avoir présidé au recensement du peuple entrepris par David; peut-être voulait-il poser ainsi la base d'un impôt régulier. L'essai échoua d'abord[1]. Mais Salomon parvint au même but en divisant, par la force, le pays d'Israël en douze districts[2]. Chacun d'eux devait alimenter la cour royale pendant un mois de tout le nécessaire. Ainsi, peut-être se développa la « dîme » des récoltes et du petit bétail, mentionnée une fois[3]. Ces redevances étaient fournies soit en nature, soit, en cas de grand éloignement, en argent apporté à Jérusalem[4]. Dans chaque district, une garnison répondait de la régularité des fournitures requises. Juda, tribu royale, semble en avoir été exempté[5]; certaines autres libertés fiscales purent aussi subsister[6]. Le talent organisateur de Salomon homme d'Etat se montre aussi dans l'envergure des mesures qu'il prit en ce qui concerne la politique commerciale et les douanes, ainsi que nous l'avons dit plus haut[7].

Avec plus de réserve, mais aussi avec plus de sagesse, s'affirme sa tendance à employer tous les moyens existants au service de l'Etat qu'il créait, lorsque l'on considère la manière dont il sut faire concourir les capacités personnelles de travail de son peuple au service de la collectivité. Il recruta en Israël trente mille corvéieurs et les envoya alternativement dans le Liban, dix mille chaque mois, de sorte que chacun d'eux passait un mois à y travailler et deux mois chez lui[8]. Les auteurs de notices ultérieures ne purent admettre que Salomon ait employé des Israélites à cette corvée, pour laquelle des étrangers auraient bien suffi; ils attribuèrent donc ce service aux descendants des anciens habitants du pays, supplantés par Israël, et ils spécifièrent que pas un seul Israélite n'y

1. II Sam. 24.
2. I Rois 4, 7 ss.
3. I Sam. 8, 15 ss. Le mot « dîme » signifie souvent : « redevance » en général, sans en fixer le pourcentage (Buhl, *ouv. cité*, p. 117 s. note).
4. Il y a quelque chose d'analogue dans l'apport des dîmes pour Dieu : Deutéron. 14, 22 ss.
5. Cf. A. Alt, *Israels Gaue unter Salomo* (*Alttestamentl. Studien R. Kittel dargebracht*) 1913, p. 18 s.
6. Cf. ci-dessus, p. 274.
7. Cf. ci-dessus, p. 245 s.
8. I Rois 5, 27 s.

fut employé. Salomon n'aurait fait de ses compatriotes que ses guerriers, fonctionnaires, commandants de chars et fondés de pouvoirs[1]. Ceci s'appelle corriger l'histoire d'après des théories partiales; on n'invente pas des récits où son propre peuple est abaissé. En fait, Israël éprouva ce que lui coûtait le lourd régime de Salomon[2], et dès la mort du roi, il ne le laissa pas ignorer à son successeur[3]. Ce n'est pas par hasard qu'une assemblée du peuple apparaît juste alors. Plus les exigences de l'absolutisme allaient croissant, plus se réveillaient les vieux instincts démocratiques au fond de l'âme collective des anciens nomades[4]. On les voit s'affirmer de nouveau. Par exemple, la résistance de Nabot à l'avidité du roi d'Achab[5] est bien l'expression la plus digne de la mentalité du citoyen israélite conscient de ses droits. Occasionnellement on peut constater que tel souverain fut obligé de tenir compte de ces tendances profondes, afin de ne pas compromettre certaines mesures auxquelles pouvait le réduire le malheur des temps. C'est ainsi que l'on appréciera l'acte du roi Sédécias ordonnant, non seulement dans la plénitude de ses pouvoirs, la libération des esclaves hébreux des deux sexes, mais s'assurant le consentement des intéressés sous la forme d'une alliance conclue avec des cérémonies religieuses[6]. De tels procédés étaient plutôt exceptionnels, il est vrai; cela ressort des objections à l'établissement d'un roi qu'on put faire après coup formuler par Samuel, à propos de l'arbitraire absolu des exigences du monarque[7]. Mais on eut par la suite à supporter un joug plus dur encore que les prétentions démesurées au despotisme indigène, lorsqu'il fallut payer tribut à des souverains étrangers[8]; longtemps encore on entendra s'exprimer la terreur causée par les oppresseurs qui faisaient compter les sommes perçues et peser l'or et l'argent en barre[9].

Dans quelle mesure le particulier était-il atteint par les

1. I Rois 9, 22.
2. I Rois 12, 4, 11.
3. I Rois 12, 3 ss.
4. Voir ci-dessus, p. 138.
5. I Rois 21.
6. Jérém. 34, 8 ss. Cf. le *commentaire* de Cornill. La promulgation de la loi deutéronomique eut lieu aussi dans une assemblée du peuple (II Rois, 23, 3).
7. I Sam. 8, 11 ss.
8. Cf. II Rois 12, 19; 15, 19 s.; 18, 14 s.; 23, 35.
9. Jérém. 33, 18; Zachar. 9, 8.

impôts royaux; s'agissait-il de contributions personnelles ou réelles, nous n'en savons absolument rien. L'histoire israélite donne un exemple des unes et des autres, mais il s'agit chaque fois de cas exceptionnels, c'est-à-dire de tributs payés à l'étranger, qui ne correspondent pas à la pratique habituelle. Quand Menahem d'Israël paye au roi d'Assyrie Phoul une rançon de mille talents d'argent, il impose à tout homme soumis au service armé une contribution de cinquante sicles d'argent[1]. Lorsque Joyakim doit payer au Pharaon Neko, dont il était le vassal et la créature, une forte somme d'argent, il procède à l'estimation de la population, et d'après cela, chacun lui fournit de l'argent et de l'or[2]. Il est très compréhensible que le mécontentement du peuple trouvait dans des impositions extraordinaires comme celles-là un nouvel aliment, et ne diminuait guère à voir en pareil cas le monarque disposer à son gré même du trésor du temple[3]. D'autres ressources de la couronne peuvent aussi avoir donné l'impression d'une lourde exploitation. Tel, le droit de s'approprier les biens confisqués[4]. On mentionne encore parmi les privilèges royaux la coupe (de fourrage) du roi[5]. C'était peut-être le droit de couper les foins avant tout autre Israélite, de manière à se procurer de quoi entretenir les chevaux et bêtes de somme nécessaires pour la guerre, alors que, dans les été secs surtout, la fenaison subissait mainte difficulté[6]. Ce droit permet de conclure à l'existence de vastes domaines royaux. Le chroniqueur[7] connaît encore des fonctionnaires particuliers, préposés à ce service peut-être déjà à l'époque de David.

Ici doit se placer un coup d'œil sur l'activité favorable aux progrès de la civilisation, qu'il faut mettre à l'actif de certains rois bien avisés. Ils semblent avoir donné à l'agriculture et à l'élevage une grande ampleur. Le chro-

1. II Rois 15, 19 s.
2. II Rois 23, 35.
3. II Rois 12, 19; 16, 8; 18, 15 s.
4. I Rois 21, 15 s.
5. Amos 7, 1. Il est vrai que Gressmann tient le texte de ce passage pour altéré (*Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels*, 1910, p. 350).
6. Cf. I Rois 18, 5. En Syrie, les Romains prélevaient sur toute prairie un impôt pour le fourrage destiné à leurs chevaux. Bruns-Sachau, *Syrisch-römisches Rechtsbuch*, 1880, § 121, p. 38.
7. I Chron. 27, 25 ss.

niqueur fait en ces termes l'éloge d'Osias[1] : « Il bâtit des tours dans la steppe et fit creuser beaucoup de puits, car il avait, en pays de collines comme en plaine, force bétail, des cultivateurs et des vignerons dans les montagnes et dans les champs; il aimait l'agriculture ». On se rappelle aussi qu'un siècle auparavant le roi araméen Kaloumou se vante d'avoir eu le mérite de développer l'élevage dans son pays : « Qui n'avait jamais vu une brebis, je lui ai fait posséder un troupeau; qui n'avait jamais vu un taureau, je lui en ai fait posséder, avec de l'argent et de l'or[2] ». L'inscription de Mésa, roi de Moab, vers 850[3], parle aussi de petit bétail et de bergers; c'est un monument brillant du rôle civilisateur de ce prince. Nous avons déjà vu qu'outre l'élevage et l'agriculture, les rois d'Israël ont fait progresser les métiers et le commerce[4]. Il a aussi été question plus haut de leur activité de bâtisseurs. Qu'il suffise ici de rappeler que le roi Omri fonda la ville de Samarie[5]. Dans une tradition ultérieure[6], Salomon dit avoir fait paver de pierres noires toutes les routes conduisant à Jérusalem. L'historicité de cette notice peut être abandonnée. Mais le contenu n'en détonne pas avec les efforts de Salomon pour faire de Jérusalem la métropole de son royaume. Quant aux mérites de la royauté dans le domaine de la formation d'une littérature, il y aura lieu de les apprécier dans un autre développement.

Le rôle spécifique des rois est celui des chefs pendant la guerre et des juges en temps de paix. Les succès à la guerre avaient été le facteur décisif de l'avènement des premiers rois, et l'importance capitale de l'activité judiciaire pour un dirigeant du peuple se voit déjà par le fait que le titre de roi est mis en parallèle avec *chôfet*, juge[7], terme auquel on peut naturellement comparer les suffètes carthaginois, chefs d'Etat.

1. II Chron. 26, 10.
2. Cette traduction est communiquée à l'auteur par une lettre du professeur Littmann, rectifiant celle qu'il avait d'abord donnée dans *Sitzungsberichten der preussischen Akademie der Wissenschaften*, 45, 1911, p. 978. Voir aussi H. Bauer, *Zeitschr. d. Deutsch.-Morgenländ. Gesells.* 67, 1913, p. 691.
3. Lignes 30 s.
4. Voir ci-dessus, p. 245 s.
5. I Rois 16, 24.
6. Josèphe, *Antiq.* 8, 7, 4.
7. Par exemple Amos 2, 3; Osée 7, 7.

La guerre d'abord[1]. Si, comme nous l'avons vu[2], il faut renoncer à l'opinion traditionnelle d'après laquelle Israël aurait accédé à la possession du pays où il se fixa par une expédition guerrière unifiée, il reste cependant exact que, dans l'ensemble, ce furent les armes qui lui assurèrent la victoire sur les habitants précédents de la Palestine. On arrivait du désert avec des dispositions belliqueuses. La guerre était chose sainte; Yahvé lui-même était le souverain seigneur de la guerre, un guerrier de nature[3]; un jour de bataille est un « jour de Yahvé[4] », et, à ce titre, si magnifique parfois que, lorsque cette bataille poursuit la juste cause, le soleil et la lune s'arrêtent pour la prolonger[5]. Le nom entier de Yahvé le désigne peut-être comme seigneur de la guerre: Yahvé Sebaot, Yahvé des armées[6]. Les ennemis du peuple étaient les ennemis de Yahvé[7]; en partant en guerre contre eux, on avait conscience de soutenir la cause de Yahvé et de venir à son aide[8]; « pour Yahvé » était tout ou partie du cri de guerre[9]. Des héros comme Gédéon et Samson[10] personnifiaient l'idéal guerrier. On connaît l'image merveilleuse: Saül, revenant des champs, est saisi par une sainte passion enflammée à la nouvelle de l'affront infligé à la ville de Jabès; il saisit une paire de taureaux, les met en pièces et envoie ces fragments par tout le pays environnant : « Quiconque ne marchera pas derrière Saül, verra ses taureaux subir le même sort[11] ».

On ne combattait pas seulement pour Yahvé; Yahvé lui-même participait au combat. C'est lui qui déchaîne la terreur panique, terreur de Dieu[12], qui précipite dans la mer coursier et cavalier[13], qui, du ciel, fait pleuvoir de grosses pierres sur les fuyards[14], etc. Si donc une vieille

1. Cf. Bertholet, *Altes Testament und Kriegsfrömmigkeit*, 1917.
2. Voir ci-dessus, p. 160.
3. Exode 15, 3.
4. Voir, entre autres textes, Sophon. 1, 16.
5. Josué 10, 12 s.
6. Voir ci-dessus, p. 147. Les anges, les astres et la totalité des phénomènes cosmiques peuvent aussi avoir été considérés comme une armée de Yahvé (par exemple : Josué 5, 13 ss.; Esaïe 40, 26; Genèse 2, 1), et l'expression peut leur avoir été appliquée plus tard, de manière à désigner Dieu comme le Tout-puissant (cf. la traduction des Septante).
7. Juges 5, 31; I Sam. 30, 26.
8. Juges 5, 23.
9. Juges 7, 18, 20.
10. Cf. notamment Juges 15, 16.
11. I Sam. 11, 5 ss.
12. Genèse 35, 5; Exode 23, 27, etc.
13. Exode 15, 1, 21.
14. Josué 10, 11.

collection de chants de guerre et de victoire paraît avoir formé l'antique « livre des guerres de Yahvé[1] », il faut prendre cette expression dans la plénitude de sa signification. Yahvé en personne arrive du Sinaï[2], dans le fracas de l'orage, pour combattre ses ennemis; il s'avance à la tête de l'armée[3]. Le législateur deutéronomiste se représente encore Yahvé circulant matériellement dans le camp, qu'il faut donc préserver rigoureusement de toute impureté[4]. Ou bien c'est sous une de ses apparitions ou dans l'une de ses demeures que la divinité participe au combat. Ainsi, dans la détresse, les Israélites vont chercher l'arche de Yahvé[5]; la posséder, c'est posséder la présence divine elle-même : rien n'est plus sûr[6]. Ailleurs c'est un éphod, image de Dieu, qui accompagne l'armée d'Israël[7], si bien que les Philistins, par exemple, se font aussi accompagner de leurs « dieux » dans la bataille[8]. Pour employer l'éphod, on amenait un prêtre qui par l'éphod consultait l'oracle, pour savoir quand et où il fallait attaquer, et si l'attaque serait couronnée de succès[9]. Car un autre signe de l'intérêt que Yahvé prend au combat, c'est qu'il ne reste pas sans témoigner de sa présence : David prend connaissance, par le frémissement de la cime des mûriers, du moment où Yahvé sort pour l'appeler à l'attaque à sa suite[10]; beaucoup d'autres signes[11], songes[12] et révélations prophétiques[13] font entendre sa propre voix. Parfois c'est un usage magique qui fera connaître sa volonté : autant de fois que, sur l'appel du prophète, le roi d'Israël frappera la terre d'une flèche, autant de fois il battra l'ennemi araméen[14]. C'est à ce point que l'antique conception magique survivait sous l'enveloppe du yahvisme. On attribue aussi à l'action directe de Yahvé le pouvoir miraculeux de la verge magique de Moïse, qui,

1. Nombres 21, 14.
2. Juges 5, 4.
3. II Sam. 5, 24.
4. Deutéron. 23, 10 ss.; Nombres 5, 3.
5. I Sam. 4, 4.
6. I Sam. 4, 7.
7. I Sam. 14, 3; 23, 6. Il est possible aussi que des signes israélites, mémoriaux de campagnes (cf. Exode 17, 16), proviennent d'idoles guerrières (Schwally, *Semitische Kriegsaltertümer*, 1, 1901, p. 16 s.).
8. II Sam. 5, 21.
9. I Sam. 14, 37; 23, 1 s., 9 ss.; 30, 7 s.; cf. Ezéch. 21, 26.
10. II Sam. 5, 24, voir ci-dessus, p. 125.
11. Juges 6, 36 ss.; I Sam. 14, 10.
12. Juges 7, 13 ss.
13. I Rois 22, 13 ss.
14. I Rois 13, 17 ss. Analogies : Schwally, *ouv. cité*, p. 22 s.

tenue droite, produit la défaite de l'ennemi[1]. Il n'en est pas autrement de maint guerrier israélite que des Madianites qui luttaient contre Gédéon[2], ou que, des siècles plus tard, des combattants juifs menés par Judas Macchabée[3] : ils possèdent une amulette où ils trouvent la garantie immédiate du secours divin.

La guerre étant à ce point la chose de Yahvé, quiconque voulait y participer était tenu de se « consacrer » à Dieu, c'est-à-dire qu'il passait de la vie profane à l'état de sainteté[4]. A cet effet, si le combattant appelé par Dieu n'était pas consacré par une irruption spontanée en lui de l' « esprit[5] », il lui fallait se soumettre à une préparation minutieuse. On s'abstenait de relations sexuelles[6], on jeûnait[7], on oignait les armes[8], on offrait des sacrifices[9]. A ce titre apparaît une fois une libation d'eau[10]; aussi se demande-t-on si le fait de boire de l'eau ne représentait pas symboliquement l'engagement pris par des guerriers de s'abstenir dès lors de vin[11]; ils auraient eu cela de commun avec les « Naziréens[12] ». Comme eux aussi, il semble que les guerriers aient laissé pousser leurs cheveux jusqu'à la fin de la campagne[13]. C'est comme si un vœu sacré les liait aussi longtemps qu'ils se battaient. L'abstention de femme s'étend aussi à toute la durée d'une guerre. Ainsi s'explique le refus du très honnête Urie de se rendre auprès de sa femme Bathséba, en dépit du désir qu'en avait David[14]. C'est peut-être en conséquence de cette interdiction que les récits des guerres israélites ne parlent jamais de viol, tandis qu'ils contiennent d'autres horreurs[15]. Et ce que la coutume interdisait alors, n'était pas une simple forme; incontestablement, la certitude de combattre au nom de Yahvé et en communion

1. Exode 17, 9 ss. Sur cette question, cf. Josué 8, 18, 26. Gressmann, *Mose and seine Zeit*, 1913, p. 155 ss.
2. Juges 8, 26.
3. II Macchab. 12, 40.
4. Par exemple Esaïe 13, 3; Joël 4, 9.
5. Cf. par exemple Juges 3, 10; I Sam. 11, 6.
6. I Sam. 21, 5 s.
7. Juges 20, 26; I Sam. 7, 6.
8. Esaïe 21, 5 (L'onction du bouclier dans II Sam. 1, 21 semble avoir eu un autre objet).
9. Juges 20, 26; I Sam. 13, 9 s.; 14, 32 s.
10. I Sam. 7, 6.
11. Cf. Schwally, *ouv. cité*, p. 58.
12. Cf. ci-dessus, p. 157, 207 s.
13. Juges 5, 2, d'après une traduction vraisemblable; 13, 5; cf. les Achéens « à la tête entourée de boucles ».
14. II Sam. 11, 8 ss.
15. Par exemple II Rois 15, 16.

avec lui pouvait enflammer sans relâche un saint enthousiasme et le sentiment de chaque victoire nouvelle est un nouveau secours de Yahvé[1]. On était dans la jubilation à la pensée des dix mille hommes abattus par David[2]. Même dans les espérances qu'Esaïe par exemple attend de l'avenir, on est surpris d'entendre résonner des accents guerriers, quand il rappelle le « jour de Madian[3] », où Gédéon extermina les envahisseurs madianites, ou quand il parle de la joie du partage du butin[4]. Il décrit les brillantes troupes guerrières d'Assour avec tant de couleur[5] qu'il semble lui-même s'en réjouir. Le pouvoir guerrier apparaît à un vieux narrateur si désirable, qu'il explique la présence des restes des Cananéens en Israël par le fait que Dieu les a laissés dans le pays pour que les générations israélites venues après les batailles passées puissent s'exercer à l'art de la guerre[6]. Cet art resta assez familier aux Israélites pour qu'ils pussent fournir aux Egyptiens un contingent de belliqueux mercenaires[7].

Cependant, à force de s'habituer aux paisibles travaux du cultivateur et de faire valoir le terrain conquis par les pères, l'instinct guerrier se relâcha peu à peu, et l'idéal devint le temps où des glaives on forgerait des socs de charrue et, des lances, des serpes[8], où chacun habiterait en paix sous sa vigne et sous son figuier[9], où les ennemis, de toutes parts se tiendraient tranquilles[10]. Cela seul — d'après la notion théologique ultérieure — permettra de construire le temple agréable à Dieu et de mettre en exercice l'unique culte légitime[11]. A cette dissolution de l'ancienne religion guerrière d'Israël participèrent les prophètes, lorsqu'ils annoncèrent, contrairement à tout ce que le peuple avait cru jusqu'alors, que Yahvé se trouvait dans le camp des ennemis[12]. Sa cause

1. Les expressions hébraïques signifiant : secours en général, désignent volontiers la victoire en particulier.
2. I Sam. 18, 7, 21, 12.
3. Esaïe 9, 3.
4. Esaïe 9, 2.
5. Esaïe 5, 26-29.
6. Juges 3, 2.
7. Cf. Deutéron. 17, 16 et Ed. Meyer, *Der Papyrusfund von Elephantine*, 1912, p. 32 ss.
8. Esaïe 2, 4; Michée 4, 3.
9. I Rois 5, 5; II Rois 18, 31; Michée 4, 4; Zachar. 3, 10.
10. I Rois 8, 56.
11. Deutéron. 12, 9 s.; I Chron. 22, 9 s.
12. Cf. par exemple Gunkel. *Internation. Monatsschrift*, 9, 1915, p. 746.

n'était donc plus celle du peuple, et les ennemis du peuple n'étaient plus les siens. Ne semblait-il pas que les événements qui amenaient la ruine de l'Etat, au sud comme au nord, défiaient la vieille conception de la solidarité guerrière entre Israël et Yahvé? La force des armes avait été brisée; anéanti, on s'en allait en exil. Parmi les déportés on nomme, entre autres, les forgerons[1]. C'étaient les gens qui savaient fabriquer les armes. Mais à quoi bon des armes encore? Qui sait combien en étaient venus à penser comme Ezéchiel, d'après qui le peuple ne saura pas faire un meilleur usage des armes tombées en sa possession par sa victoire sur Gog, que de les brûler au cours de l'année suivante[2] !

Une partie du peuple revint de l'exil. Mais autrement qu'il était parti. La vie nouvelle fut celle d'une communauté spirituelle, réunie autour du sanctuaire et des choses sacerdotales. Il est assez instructif d'observer comment, dans ce milieu transformé, les vieilles expressions typiques de la vie guerrière furent transposées dans le langage cultuel artificiel[3]. Le mot qui signifiait le service militaire s'appliqua au service sacré de la *militia sacra*; le cri de guerre devint l'appel au culte; la trompette guerrière, au son de laquelle le peuple accourait, prêt à combattre, fut l'instrument pacifique dont le prêtre sonnait avant de procéder aux actes cultuels. Ce fut comme si, à cette époque, on ne connaissait plus la guerre que de loin. Que mainte armée étrangère traversât le pays, on la laissait poursuivre ses exploits, faire son métier, et l'on attendait de Dieu l'intervention exigée par le malheur des temps. Avec un exclusivisme superbe autant que commode, on concevait le secours divin de telle sorte qu'on se déclarait qu'à l'homme il incombe uniquement de rester le spectateur cuirassé des grands faits divins[4], et tout au plus d'entonner le cri de guerre et de sonner des trompettes, sous l'action magique desquelles les murs les plus so-

1. II Rois 24, 14; cf. ci-dessus, p. 236 s.
2. Ezéch. 39. 9 s.
3. Cf. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*[8], 1904, p. 184.
4. II Chron. 20.

lides tomberont[1]. Mais surtout des exercices spirituels, prières et sacrifices, seront les moyens infaillibles d'agir sur Dieu, qui assure aux siens la victoire sans qu'ils y participent davantage[2]. Il suffit de lire les récits de bataille datant d'alors, dans leur étonnante fausseté — ne seraient-ce que leurs chiffres incroyables[3] — et de les comparer par exemple au vieux cantique de Débora[4], pour se rendre compte de la transformation à travers le temps.

Cependant l'esprit de vengeance et la haine de l'ennemi, qui autrefois exaltaient pour le combat le peuple jeune et avide d'exploits, ne s'étaient pas calmés. Ils inspiraient maintenant des scribes affairés, comme l'auteur du livre d'Esther et ceux qui partageaient sa tournure d'esprit, et dont l'imagination se repait de massacres imaginaires. Il arrive qu'ils nous fassent lire des paroles qui semblent exprimer une disposition guerrière. Ici[5], la vieille promesse de paix est transformée en son contraire: « de vos socs de charrue, forgez des glaives, et de vos serpes des lances »; là[6], on va jusqu'à maudire celui qui, appelé à combattre, n'a pas « eu soif de couvrir son épée de sang » ! Et l'on ne s'en tient pas aux paroles. Lagarde a dit une fois avec raison que chaque peuple est susceptible de faire refleurir sa tendance la plus profonde. C'est ainsi qu'à force d'être opprimés les Juifs asservis purent, avec l'énergie du désespoir, accomplir les exploits héroïques des Macchabées, et plus tard se défendre glorieusement contre Rome. Quoi qu'il en soit, ce ne sont pas ceux qui portaient l'épée, mais ce sont les écrivains et les savants qui devaient remporter la victoire décisive à laquelle le judaïsme a dû sa persistance.

Si l'on revient aux temps anciens, l'expression de la joie naïve qu'inspire le succès à la guerre ne doit pas nous donner le change sur l'imperfection et la rudesse de la manière dont la guerre était alors menée. En regard de l'art de la guerre comme le pratiquaient les Cananéens, qui, avec leurs chars et traîneaux de bronze et de fer adap-

1. Josué 6.
2. II Chron. 14, 8 ss.
3. I Chron. 5, 21; II Chron. 13, 17, etc.
4. Juges 5.
5. Joël 4, 10.
6. Jérém. 48, 10, sentence favorite de Grégoire VII.

tés à la lutte en plaine, restèrent leurs adversaires par trop inégaux, les Israélites étaient des débutants, et aussi des élèves. Avec le temps, ils apprirent d'eux l'art des forteresses, et ils en construisirent[1]. L'armement individuel consista d'abord en fronde, comme celle que portait le simple berger[2], ou en une massue[3], tantôt en flèches et arc (la langue imagée des poètes montre qu'on savait empoisonner les flèches[4]), tantôt en épée et javelot[5], armes offensives, tandis que le bouclier et parfois la cuirasse[6] et le casque[7] servaient à la défense. Les boucliers semblent avoir été de taille très variable; tout au moins Salomon fit faire ses précieux boucliers d'or de poids très différents[8]. Habituellement, on peut supposer qu'ils étaient en bois, car ils passaient pour combustibles[9]. L'introduction des chars de guerre et de la cavalerie remonte à Salomon[10]; les chevaux rapportés en butin par David de sa guerre de Syrie avaient été mutilés[11]; on ne savait pas encore quel usage en faire. Les combattants des chars sont appelés « trois hommes[12] »; peut-être donc les chars de guerre israélites, comme ceux des Hittites par exemple[13], étaient-ils montés par trois hommes. Mais l'innovation de Salomon, si énergique qu'elle semble avoir été — quatorze cents chars, douze mille cavaliers, dit la notice[14], — souleva de la résistance[15]. D'après un texte législatif encore[16], on proteste là-contre après coup. Ce jugement ne change que vers le milieu de l'époque royale. D'après les paroles d'Esaïe[17], on apprend combien les hommes politiques de son temps se persuadaient que le salut viendrait de l'alliance égyptienne, grâce aux chars et à la cavalerie. Après comme avant, le résultat d'une bataille dépend pour une part prépondérante de la bra-

1. Voir ci-dessus, p. 231 s.
2. I Sam. 17, 40; d'où l'image: 25, 29.
3. Jérém. 51, 20; Prov. 25, 18.
4. Job, 6, 4.
5. On a trouvé cent trente et une pointes de javelots dans une seule ombe (Thomsen, *Palästina*, p. 79)
6. I Sam. 17, 38; I Rois 22 34. (Une cuirasse d'écaille israélite a été trouvée à Tell Sakariyé. Ses écailles élégantes étaient autrefois fixées par du fil de bronze sur un buffletin de cuir (*Archäolog. Anzeiger*, 1908, 357).
7. Esaïe 59, 17; II Chron. 26, 14.
8. Voir ci-dessus, p. 239.
9. Ezéch. 39, 9.
10. I Rois 10, 26.
11. II Sam. 8, 4.
12. En hébreu : *chalich*.
13. Cf. Ed. Meyer, *Reich und Kultur der Chetiter*, 1914, p. 13.
14. I Rois 10, 26.
15. Voir ci-dessus, p. 222.
16. Deutéron. 17, 16.
17. 30, 16; 31, 1; cf. Osée 14, 4; Michée 5, 9.

voure individuelle, car le combat proprement dit était le corps à corps, alors même qu'à l'occasion on procédait d'abord à un combat singulier entre quelques champions[1], pour en tirer comme un présage. Mais il est naturel que, plus l'armement guerrier laissait à désirer, plus on recourut aux ruses de guerre. Surprises nocturnes, assauts par l'arrière, erreurs causées à l'ennemi sont choses courantes[2].

Quiconque est apte à faire la guerre est tenu d'entrer dans l'armée, à partir de vingt ans d'après le code sacerdotal[3]. Mais cette obligation resta d'abord purement morale, car l'ancien temps ne connaît pas d'autre contrainte que celle de l'honneur et de la coutume. C'est, par exemple, à ce point de vue que se place le vieux cantique de Débora pour juger les tribus qui ne sont pas venues combattre Sisera : on les livre au mépris et à la malédiction[4]. Saül, appelant énergiquement ses compatriotes à le suivre pour délivrer Jabès en danger[5], compte simplement sur un peuple capable de s'enthousiasmer. La loi du Deutéronome[6] pose certaines règles d'exemption du service militaire. Quiconque a construit une maison neuve et ne l'a pas encore consacrée, quiconque a planté une vigne et ne l'a pas encore utilisée, quiconque est fiancé et n'a pas encore amené sa femme chez lui, et même quiconque perd courage doit rentrer à la maison[7]. Si ces dispositions, au moins les trois premières, sont actuellement placées dans le texte sous une pensée humanitaire, cela témoigne des sentiments de l'auteur, mais cela transforme les motifs primitifs, qui se comprennent plutôt sur le terrain de la foi et de la superstition magique : la guerre de Yahvé étant sainte, n'est pas admis à y participer quiconque se trouve engagé dans un cercle cultuel originairement étranger à Yahvé. Or, l'antique conception veut que bâtir une maison, planter une vigne[8], se fiancer vous

1. II Sam. 2, 14 ss.
2. Cf. par exemple Josué 8, 14 ss.; Juges 7, 15 ss.
3. Nombres 1, 3.
4. Juges 5, 16 s., 23.
5. Voir ci-dessus, p. 283.
6. Deutéron. 20, 5 ss.
7. Chez les Amazoulou, de même, e jeune marié ne va pas à la guerre (Schwally, *ouv. cité*, p. 78).
8. Voir ci-dessus, p. 83.

mettent en contact avec certains démons déterminés, qui veillent jalousement à ne subir aucune abréviation de ce qu'ils sont en droit d'exiger des hommes, sous peine de terribles représailles. Si Protésilée tomba le premier des Grecs devant Troie, ce fut l'œuvre du démon, qui se vengeait ainsi de ce que ce personnage avait laissé sa maison inachevée[1]. Ce qui, en pareil cas, fait encore plus redouter l'intervention démoniaque, c'est qu'on s'attend à voir l'entourage du délinquant frappé avec lui. Mais si celui qui a peur est placé, dans la stipulation légale indiquée ci-dessus, sur le même plan que les autres, cela indique que la peur passait pour produite par un démon, elle aussi, idée qui a peut-être son meilleur parallèle dans la notion grecque de la terreur « panique ».

Quant aux données numériques sur les forces armées, en général, elles ne peuvent pas inspirer beaucoup de confiance[2]. Leur crédibilité est inversement proportionnelle à leur grandeur. Par exemple, quand on nous dit que Gédéon n'a disposé que de trois cents hommes pour aller combattre les Madianites[3], cette donnée modeste semble bien plausible. Mais la même histoire permet d'observer sur le fait la tendance à grossir les nombres d'abord peu élevés. Qu'un Gédéon n'ait pas réuni plus de trois cents hommes, cela parut impossible à un conteur qui venait plus tard; aussi explique-t-il ce petit nombre aux lecteurs partageant ses vues, en imaginant la réduction d'un autre, bien plus considérable : trente-deux mille. En prétendant que vingt-deux mille se sont retirés par crainte, il prouve subsidiairement combien l'idéal guerrier s'était atténué par la suite[4].

Si avant les rois, le commandement incombait à celui qui se sentait le courage particulier de l'initiative (et d'après l'Ancien Testament ceci se produit lorsqu'on est saisi par l'esprit divin), avec l'établissement de la royauté[5], le rôle du chef devint une attribution permanente, inhé-

1. *Iliade* 2, 698 ss.
2. Voir ci-dessus, p. 252.
3. Juges 7, 16 ss.
4. Quant au criterium appliqué pour faire une sélection parmi les dix mille qui restaient, cf. Mez, *Zeitschr. f. Alttestamentl. Wissenschaft*, 21, 1901 p. 198 s.
5. I Sam. 14, 52.

rente à celle du roi. Une force armée permanente fait également partie de l'entourage immédiat du souverain. On raconte de Saül que, partout où il voyait un homme brave et apte à la guerre, il se l'attachait. Les Kreti et Pleti de David ont été déjà nommés. On aperçoit facilement comment la formation d'une puissante garde royale du corps marque une nouvelle étape sur la voie où l'on tend à limiter l'influence des anciens clans, quoique les possesseurs de biens fonds[1] soient également astreints au service militaire. Mais le roi choisit directement les chefs des grandes et petites unités, non seulement le général en chef et son « scribe[2] », mais les « chefs de mille, de cent et de cinquante », et il est en mesure, en tout temps, de disposer d'eux à sa guise[3]. La guerre est-elle déclarée? De rapides messagers l'annoncent à travers le pays[4]. Partout résonne le cor d'alarme[5]; des pavillons, visibles de loin, sont dressés[6], annonçant peut-être aussi la direction suivie par l'ennemi[7]. Ainsi est marqué le point de rassemblement; de la campagne on se rend en troupe à la ville la plus proche[8]. Il semble que dans chaque ville les contingents se groupaient en unité[9]. Là aussi la collectivité territoriale a dissous et supplanté la communauté tribale plus ancienne. La territorialité s'affirme peut-être également dans l'armée en ce qui concerne la manière dont il est pourvu à son ravitaillement. Ceux qui partent en campagne assurent eux-mêmes un service chargé d'aller chercher dans leurs pays les vivres qui leur sont nécessaires[10], ou bien ceux qui y sont restés, leur parenté, leur envoient cet approvisionnement aussi loin qu'il le faut[11].

Il y a un temps pour faire campagne[12]. « Le temps où les rois partent en guerre[13] » est le printemps. En hiver, habituellement, la guerre est suspendue. Comme elle est

1. D'où leur désignation : *ich khayil*, le fort, le possédant.
2. II Rois 25, 19 (Texte meilleur : Jérém. 52, 25).
3. I Sam. 8, 12; 18, 13; II Sam. 18, 1, etc.
4. I Sam. 11, 7.
5. I Sam. 13, 3; Ezéch. 7, 14 etc.
6. Esaïe 5, 26; 11, 12.
7. Jérém. 4, 6; 51, 12.
8. Cf. Jérém. 4, 5.
9. Amos 5, 3.
10. Juges 20, 10.
11. I Sam. 17, 17 s.
12. Cf. Ecclésiaste 3, 8, dans un sens particulier
13. II Sam. 11, 1.

un état sacré, en revenir équivaut à reprendre la vie profane. On ne se trompera guère si l'on se représente ce retour comme analogue à la cessation d'un vœu. Le « tabou » est ôté; on offre un sacrifice[1]. Plus tard, la minutie théologique exige en outre la purification compliquée visant à effacer toute l' « impureté » contractée par le contact avec les cadavres[2]. Ces pratiques ne s'arrêtent pas à la personne du guerrier; elles s'étendent à ses vêtements et à tout son équipement, aux accessoires de guerre les plus variés[3].

Le sort des vaincus est rigoureux. La théorie de la guerre « sainte à Yahvé » inspire aussi la manière dont elle est poursuivie. Le butin, y compris les êtres vivants, appartient à Yahvé, lui est sacrifié. Tel est le sens de la coutume de l'« extermination[4] » sacrée. On n'aurait pas dû en contester le caractère sacrificiel. Comme toute autre offrande, le butin peut être voué à la divinité[5]; et quiconque s'en approprie une parcelle lèse ce qui est sacré[6]. La même coutume, attestée chez des peuples voisins d'Israël et apparentés à lui, porte là aussi incontestablement le caractère d'un sacrifice. Ainsi le roi de Moab, Mésa, comme sa propre inscription le rapporte, voue les habitants des villes de Nébo et d'Atarot à son dieu Camos, c'est-à-dire les massacre en son honneur[7]. Al-Kharit ibn'Amr, prince des Ghassanides, invoque encore les dieux en brûlant ses ennemis dans leur camp[8]. L'histoire de l'extermination en Israël a connu des alternatives. Anciennement, elle s'exécutait sous les formes extrêmes[9] : tout être humain était mis à mort par l'épée ou la corde[10], les animaux étaient égorgés, et les choses inanimés livrées au feu, ou apportées en offrande dans le sanctuaire[11]. Mais déjà l'attitude de Saül envers Agag, roi des Amalécites[12], montre une tendance à atténuer ce cruel usage : il épargne

1. Cf. Nombres 6, 13 ss.
2. Nombres 31, 19; cf. 19, 13.
3. Nombres 31, 20 ss.
4. En hébreu : *hhèrem*; cf. ci-dessus, p. 162.
5. Nombres 21, 2.
6. Josué 7, 11 s.
7. Lignes 11 s., 16 s.
8. Schwally, *ouv. cité*, p. 35.
9. Deutéron. 13, 16 ss.; 20, 16 ss.
10. Josué 8, 29; 10, 26; cf. I Rois 20, 32 : les soldats de Benhadad faits prisonniers paraissent devant Achab la corde au cou.
11. Nombres 31, 50 ss.; Josué 6, 19; I Sam. 21, 10; 31, 10; II Sam. 8, 11 s.
12. I Sam. 15, 9 ss.

la vie du roi vaincu et abandonne au peuple les meilleurs taureaux et brebis, ainsi que ce qu'il y a de plus précieux dans le butin. Il est vrai qu'apparaît alors en Samuel le zélateur strict, qui reprend pour son dieu ce qui lui appartient d'après le droit antique, et qui met le roi Agag à mort de ses propres mains[1]. Mais le développement ne pourra plus s'arrêter; il exige une limitation progressive de l'extermination; on ne l'accomplit plus que sur les humains; bétail et biens inanimés passent en la possession des vainqueurs[2]. On en rapprochera la théorie qui considère la participation au butin comme devant compenser ce qui manque à la solde des guerriers, quel que soit leur rang dans l'armée[3]. Nouveau progrès : les hommes seuls[4], avec les enfants mâles et les femmes qui ne sont plus vierges[5], subissent l'extermination. Plus tard, une partie des hommes est épargnée: ainsi David fait coucher à terre les Moabites qu'il a vaincus et mesure leur file; deux longueurs sont exécutées, une est grâciée[6]. Mais une autre fois, le même David aggrave plutôt encore, semble-t-il, le genre de mort[7] infligé aux Ammonites. Ailleurs on fait des prisonniers[8]. Leur état est l'esclavage. Parfois la femme esclave de guerre est épousée par son maître[9]. Mais, en dépit de tous les adoucissements, on voit subsister, très tardivement encore et même dans des guerres civiles, certaines épouvantables barbaries, très répandues, comme l'éventrement des femmes enceintes et le depècement des petits enfants[10]. Et cependant, comparés à d'autres peuples, les Israélites n'ont pas été sans éprouver quelque pitié à l'égard des vaincus[11]. C'est l'impression qu'on garde à juste titre, par exemple lorsqu'on lit ce que raconte, un roi d'Assyrie[12] : « Je brûlai beaucoup de

1. I Sam. 15, 33.
2. Deutéron. 2, 34 s.; Josué 8, 2, 27; 11, 14.
3. I Sam. 30, 24 s.
4. Nombres 31, 7 ss.; Deutéron. 20, 13 s.
5. Nombres 31, 17 s.; Juges 21, 11.
6. II Sam. 8, 2.
7. Il en est ainsi au moins si l'on adopte la traduction suivante : il les plaça sous des scies, des piques et des haches de fer, et les brûla dans des fours à briques. Autre traduction : il les préposa (aux travaux forcés) aux scies, aux piques et haches de fer, et les fit travailler aux fabriques de briques (cf. p. 241, ci-dessus).
8. II Sam. 8, 4.
9. Deutéron. 21, 10 ss.
10. II Rois 15, 16; pour l'étendue de cette coutume, cf. 8, 12; Esaïe 13, 16; Amos 1, 13; Osée 10, 14.
11. I Rois 20, 31.
12. Assourbanipal.

prisonniers, j'en enterrai vifs un grand nombre, à l'un je coupai les mains et les bras, à l'autre le nez et les oreilles, à beaucoup je crevai les yeux ».

C'est encore à l'extermination que ressortit le traitement infligé aux localités conquises elles-mêmes. Si on les rase, on répand du sel sur leur emplacement[1], coutume attestée aussi par exemple chez les Assyriens[2]. Cette cérémonie exprime sans doute la consécration du lieu à la divinité[3], car l'alliance du sel est proverbiale pour signifier un lieu indestructible[4]. En outre l'idée pouvait y être comprise qui veut que le sel, ou le soufre s'il en a pris la place[5], symbolise l'état désertique auquel doit être définitivement réduit le sol conquis[6]; on prononçait sans doute aussi une solennelle formule de malédiction, pour que l'effet en subsiste indéfiniment. La sentence de Josué sur Jéricho en est un exemple[7] :

> Maudit devant Yahvé l'homme
> Qui se lèvera et bâtira cette ville.
> Il la fondera au prix de son premier-né,
> Il en posera les portes au prix de son dernier-né.

On constate à quel point le traitement infligé au pays ennemi restait inaccessible à toute considération particulière, quand on voit, et ce n'est pas rare, que la terre fertile est semée de pierres, que les sources sont épuisées et les arbres fruitiers coupés[8]. Il est vrai que le législateur du Deutéronome s'émeut à la pensée de cette destruction des arbres fruitiers et qu'il élève des objections là-contre[9], mais ceci annonce déjà l'esprit plus humain d'un temps nouveau.

En temps de paix, l'élément capital de la vie publique est la justice. Elle joue dans l'Ancien Testament un rôle considérable, assez étendu pour qu'on puisse estimer que la société dont il s'agit avait en général l'esprit chicanier. Ce n'est pas par hasard que la tradition a reporté l'union

1. Juges 9, 45.
2. Ainsi fit Tiglat-Pileser Ier à Khanousa; de même Assourbanipal à Suse (Gressmann, *Die Anfänge Israels*, 1914, p. 221).
3. Schwally, *ouv. cité*, p. 32, pense aux démons des solitudes et des déserts. Mais le sel, ailleurs, est employé contre les démons (voir ci-dessus p. 182, n. 10).
4. Voir ci-dessus, p. 205.
5. Job 18, 13.
6. Deutéron. 29, 22.
7. Josué 6, 26.
8. II Rois 3, 25.
9. Deutéron. 20, 19 s.

du droit et de la religion jusqu'à l'époque de la fondation du yahvisme en Israël, quand elle représente Moïse lui-même comme le créateur spirituel de l'organisation judiciaire de ce peuple[1]. Les gens, demandant justice, n'auraient cessé du matin au soir de venir en foule à lui, jusqu'à ce que son beau-père, Jéthro, le grand-prêtre des Madianites, s'interposât et lui donnât le bon conseil de se décharger d'une partie de ce fardeau, en instituant une organisation spéciale : « Choisis, parmi le peuple des hommes capables, craignant Dieu, des hommes de confiance et désintéressés, et prépose-les les uns sur mille, les autres sur cent, sur cinquante ou sur dix, afin qu'en tout temps ils fassent droit au peuple. On ne te soumettra plus, dès lors, que les cas graves; eux-mêmes décideront des cas moins importants ». Ainsi aurait été fait. On ne se trompera pas en supposant que ce récit reflète ce qui était établi au temps où il fut rédigé, c'est-à-dire vers le neuvième siècle. Il nous montre qu'il y avait alors, juxtaposées, juridiction profane et juridiction sacrée. La juridiction profane remonte comme l'autre au temps nomade; on se rappelle le rôle qui incombait alors à certaines personnes considérées, dont on avait coutume de solliciter le conseil et la décision[2]. Si ce furent d'abord les anciens du clan, avec le passage à la vie sédentaire, il y eut là aussi substitution de la communauté territoriale à celle qui était basée sur les liens du sang : à la place des anciens du clan vinrent naturellement peu à peu ceux d'une ville ou d'un village[3]. Leur nombre dut augmenter; parfois il atteignit soixante-dix, nombre moyen; parfois même il le dépassa[4]. Si, dans le libre état nomade, ces personnalités juridiques respectées, qui prononçaient des décisions de droit, n'avaient pas encore eu le pouvoir de contraindre les intéressés à reconnaître leur jugement, il fallut bien, avec les transformations inhérentes à la vie collective sédentaire, et dans l'intérêt de la prospérité croissante, qu'on pût exécuter les sanctions

1. Exode 18; cf. ci-dessus, p. 154.
2. Cf. ci-dessus, p. 139.
3. Cf. I Rois 21, 8 ss.
4. Juges 8, 14; 9, 2; cf. Nombres 11, 16 s.

prononcées contre les individus qui portaient atteinte au bien de la collectivité. Même cela étant, la plainte reste encore chose privée. Il n'y eut pas d'organe se prononçant au nom d'un pouvoir public. Le tribunal ne s'assura ce caractère public que par la publicité de son lieu d'audience, qui fut soit le sanctuaire, soit la porte, soit la salle construite par Salomon[1].

En regard de la justice profane, celle de nature sacerdotale avait d'emblée un avantage, rendue qu'elle fut par certaines personnalités isolées d'inspiration prophétique comme Débora[2] ou Samuel[3] : on la prononçait au nom de Yahvé; c'était donc la divinité elle-même que l'on considérait comme étant le juge, et il n'est pas difficile de comprendre que le condamné se soumettait avec sécurité à la sentence; en cas de rébellion, n'avait-il pas à craindre d'être frappé, foudroyé, par le châtiment divin? Le tribunal sacré portait le nom divin : « élohim[4] ». Ainsi, s'agissait-il par exemple de découvrir le voleur inconnu d'un dépôt, on disait simplement : l'affaire des intéressés « vient devant Dieu[5] ».

On comprend facilement comment, avec le temps, un antagonisme put s'élever entre les juges profanes et les juges sacerdotaux; cela se complique encore lorsqu'à la suite de l'établissement de la royauté, fut créée une nouvelle instance qui revendiqua la compétence de droit[6]. On ne put guère réussir à délimiter les juridictions et à déterminer leurs attributions respectives. On est tenté de supposer que le tribunal royal fut une sorte d'instance supérieure, à laquelle on faisait appel dans les cas où le jugement des juges profanes ordinaires ne donnait pas satisfaction. L'histoire de la femme avisée de Thekoa en fournit, effectivement, un exemple[7]. Un des fils de cette femme a commis un fratricide; d'après le jugement de son clan, il doit l'expier par la mort. La malheureuse mère fait appel à la décision royale, pour que « le char-

1. I Rois 7, 7.
2. Juges 4, 4 s.
3. I Sam. 7, 16 s.
4. I Sam. 2. 25.
5. Exode 22, 7 s.
6. Voir encore ps. 122, 5.
7. II Sam. 14, 4 ss.

bon qui lui reste ne s'éteigne pas », et le roi la renvoie avec la promesse consolante qu'il donnera des ordres à son sujet. Ainsi la juridiction se tient encore à l'intérieur du clan, mais chaque justiciable qui n'accepte pas la sentence locale a le droit d'en appeler au roi. Cependant il arrivait aussi qu'on s'adressait à lui en première et unique instance. C'est pourquoi Absalom peut se placer à la porte, et dire à ceux qui viennent pour un procès qu'ils s'adressent à lui à la place du roi, car il fait bien meilleure justice que son père[1]. Avec quelle facilité on avait accès au tribunal du roi, l'histoire fameuse du jugement de Salomon en témoigne, puisqu'elle présente les deux parties comme des femmes de mauvaise vie[2]. « Hosanna » peut provenir à l'origine de l'appel au secours adressé au roi par les faibles plaideurs qui lui demandaient justice[3].

Parmi les rois, si l'on peut sur ce point faire confiance au témoignage du chroniqueur[4], il semble que Josias surtout ait bien mérité du droit, en instituant des juges et en leur représentant combien consciencieusement ils devaient remplir leurs devoirs. D'ailleurs, l'histoire de l'organisation judiciaire israélite passe, sous ce règne, par un tournant. L'introduction de la loi deutéronomique supprime d'un seul coup tous les sanctuaires situés en dehors de Jérusalem. Donc, désormais, l'unique juridiction sacrée siégera dans le temple de la capitale. Le législateur deutéronomiste a parfaitement conscience de la portée de cette transformation. Il veut[5] que dans les localités non jérusalémites la justice soit administrée par des fonctionnaires profanes, qu'on peut supposer recrutés parmi les anciens de l'endroit[6]. Il cherche, en

1. II Sam. 15, 2 ss.
2. I Rois 3, 16 ss. L'histoire elle-même appartient aux récits du folklore international. Gressmann, *Deutsche Rundschau*, février 1907, n'a pas réuni moins de vingt-deux parallèles. L'origine pourrait s'en placer dans l'Inde; car là les deux femmes antagonistes ne sont pas des prostituées, mais elles sont deux femmes du même mari, jalouses l'une de l'autre, et avec l'enfant elles veulent s'assurer la situation de maîtresse et d'héritière dans la maison. Naturellement ce motif mérite d'être tenu pour préférable et il est original. Mais le point décisif reste le même dans les deux récits : la véritable mère est reconnue à l'abnégation avec laquelle elle intervient pour sauver la jeune existence. Au lieu de couper l'enfant en deux, les narrations indiennes, chinoises et tibétaines invitent les deux femmes à le tirer chacune de son côté, pour qu'il soit donné à celle qui l'aura tiré le plus fort et arraché à l'autre.
3. Cf. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*[8], 1904, p. 95.
4. II Chron. 19, 5 ss.
5. Deutéron. 16, 18; 17, 8-13.
6. Cf. 21, 19; 22, 15.

même temps, à assurer la prééminence du tribunal sacerdotal du grand sanctuaire, en stipulant que lui seront réservés tous les cas difficiles nécessitant décision particulière. Ce qu'était, en fait, la situation, on en trouve une indication des plus caractéristiques, si l'on remarque comment cette disposition de la loi deutéronomique, en elle-même bien claire, est obscurcie dans sa teneur actuelle par un remaniement[1], qui neutralise les attributions judiciaires des prêtres de Jérusalem : à côté d'eux apparaît le « juge actuel », expression qui, selon toute vraisemblance, désigne en le dissimulant le roi, la royauté se gardant bien de renoncer à faire valoir ses droits en face du sacerdoce jérusalémite. En réalité donc, il y aura toujours eu des compromis. Mais à la fin, la royauté cédera. Quand elle disparut avec la ruine de l'indépendance de l'Etat, les prêtres furent ses joyeux héritiers[2]. Sans doute, après l'exil, on parle encore de juges profanes[3] : ainsi se continue simplement l'institution des tribunaux d'anciens dans les villes et les villages. Si l'on peut tabler sur les témoignages de sources postérieures aux livres bibliques, ces collèges de juges auraient peu à peu pris plus de consistance en ce qui concerne le nombre de leurs membres, mais nous ignorons totalement les circonstances précises de leur histoire.

La justice civile rendue à la porte de la ville paraît avoir existé dans tout l'Orient[4]. Sa procédure, anciennement, est exclusivement orale sans doute[5]. Le plaignant est bien celui qui a subi le dommage, comparaissant en personne. Il se tient à droite[6]; l'accusé, peut-être déjà reconnaissable par son accoutrement de deuil[7], se place à gauche; les juges sont assis[8]. La preuve est à la charge de l'accusé. Heureux est-il si des défenseurs influents interviennent en sa faveur[9]. Pas de tribunal sans témoins[10]. Deux au moins sont requis. Personne ne peut

1. Deutéron. 17, 9, 12.
2. Cf. Ezéch. 44, 24.
3. Esdras 7, 25; 10, 8, 14.
4. Jérém. 21, 12.
5. Prov. 18, 17.
6. Zachar. 3, 1.
7. Zachar. 3, 3.
8. Ps. 94, 20; Daniel 7, 10.
9. Genèse 43, 9; Jérém. 26, 17.
10. Exception : Deutéron. 21, 18 ss.

être condamné à mort sur la déposition d'un seul individu[1]. On fait le possible pour rendre les témoins conscients de la gravité de leur responsabilité. Leur témoignage entraîne-t-il condamnation, ils auront les premiers à participer à l'exécution[2]. Leur témoignage est-il reconnu faux, ils subiront la peine elle-même qu'ils pensaient faire appliquer à l'accusé[3]. Le serment paraît avoir joué un rôle étendu devant le tribunal[4]. Naturellement on y avait recours en particulier quand on manquait de témoins. Par exemple, lorsqu'un particulier avait chargé quelqu'un de garder son bétail, et que celui-ci avait péri, ou subi des dommages, ou été enlevé, sans que personne l'ait vu, un serment « devant Yahvé » établissait la culpabilité[5]. Le serment se prononçait de préférence dans un lieu sacré — comme encore aujourd'hui[6]. Un geste le souligne : la main levée vers le ciel[7], où l'on pense que la divinité habite.

Outre le serment, un autre moyen servait à découvrir la vérité dans certains litiges ; c'était le jugement de Dieu A cet égard, l'exemple typique est la procédure appliquée à la femme soupçonnée d'adultère[8]. Le prêtre doit l'amener devant Yahvé. Puis il prendra de l'eau sainte dans un vase d'argile et y versera un peu de la terre du sol du sanctuaire. La femme est-elle innocente ? L'eau ne lui fera aucun mal. Est-elle coupable ? L'eau, entrée dans ses intestins, fera enfler son ventre et dessécher ses cuisses. La femme reconnaît formellement cette imprécation. Le prêtre l'inscrit alors sur une feuille, qu'il jette dans l'eau du serment, et il lui donne le tout à boire. Cet usage se place sur le même niveau que mainte pratique familière aux croyances magiques de tous les temps[9]. Si, dans le jugement de Dieu, la décision du juge est celle de Dieu lui-même, un postulat semblable se trouve à la base de l'application du sort sacré. L'Ancien Testament nous

1. Deutéron. 17, 6; Nombres 35, 30.
2. Deutéron. 17, 7; cf. Lévit, 24, 14.
3. Deutéron. 19, 19.
4. Voir ci-dessus, p. 54 s.
5. Exode 22, 9 s.; Lévit. 5, 22; I Rois 8, 31.
6. *Palästinajahrbuch*, 1911, p. 102 s.
7. Par exemple Genèse 14, 22; Deutéron. 32, 40.
8. Nombres 5, 11 ss.
9. Cf. Hammourabi § 132. R. Smith, *Religion der Semiten*, p. 138 s.

le fait connaître par deux exemples, l'histoire d'Achan[1] et celle de Jonathan[2]. Dans le cas d'Achan, le sort décide d'abord entre les tribus. Chacune a son « sort », une flèche sans doute[3], portant son nom; on secoue le carquois qui contient les flèches; celle qui sort désigne la tribu à laquelle appartient le coupable. Cette tribu s'avance alors, disposée en clans. Chaque clan, à son tour, a son sort, et la procédure recommence. Le clan désigné de la sorte se place avec toutes ses familles; pour chaque famille il y a un sort; celui qui est tiré indique la famille coupable. Il ne reste plus qu'à trouver, de la même manière, le coupable individuel. Dans le cas de Jonathan figurent dès l'abord deux sorts seulement, ourim et toummim, termes connus. Saül et Jonathan se placent d'un côté, le peuple de l'autre côté. Si les premiers sont coupables, ourim paraîtra; si c'est le peuple, le sort dira toummim[4]. Saül et Jonathan sont désignés; le sort est alors jeté entre eux deux et se prononce contre Jonathan. Il se peut que ourim et toummim se soient distingués par leurs colorations; ourim donne l'idée de quelque chose de clair[5]. L'usage du sort se maintint longtemps en procédure judiciaire, comme le montre encore un proverbe tardif[6] : « Le sort met fin aux difficultés ». Comme cela convenait naturellement avec ce procédé, la sentence se donna d'abord verbalement. Mais à l'occasion il y eut des jugements mis par écrit[7], et correspondant peut-être à un acte d'accusation également rédigé[8].

Aussitôt après que la sentence était prononcée, on passait à l'exécution. Les peines corporelles usuelles consistaient en coups. En présence du juge, le condamné reçoit son compte, pas plus de quarante coups, « de peur que si on lui en appliquait davantage, il ne fût déshonoré à tes yeux[9] ». Manifestement, le châtiment passe pour n'être déshonorant qu'à partir du moment où il a mis

1. Josué 7, 16 ss.
2. I Sam. 14, 40 ss.
3. Cf. Ezéch. 21, 26.
4. I Sam. 14, 41, Septante.
5. *'ôr*, la lumière.
6. Prov. 18, 18.
7. Esaïe 10, 1; Job 13, 26.
8. Job 31, 35. Cf. le fragment d'un acte d'accusation dans les papyrus d'Assouan (Sachau, n° 27).
9. Deutéron. 25, 3.

l'individu si mal en point qu'il perd le sentiment de sa dignité extérieure. Le législateur veut l'en préserver; cela correspond bien à la note humanitaire qui distingue le Deutéronome. C'est aussi par humanité qu'on prescrit l'exécution sous les yeux du juge. Nous ne voyons pas nettement si le législateur veut que tout condamné aux coups en reçoive quarante, ou si ce nombre est un maximum. Plus tard, les Juifs, anxieux de ne pas dépasser le nombre légal, avaient fixé quarante coups moins un[1], si déjà on n'était pas arrivé à trente-neuf par la raison toute pratique qu'on se servait, en ces temps tardifs, d'un fouet composé de trois lanières dont chacune frappait treize coups[2]. Plus anciennement on employait un bâton[3]. Mais, à en juger par la réponse de Roboam aux Israélites, déclarant qu'il les domptera à l'aide de scorpions (fouets a crochets ou quelque chose d'analogue[4]), on peut supposer que de fâcheux instruments de supplice ne manquaient pas. Les peines privant de la liberté[5] jouent un rôle insignifiant; cependant le billot et les fers au cou ne sont pas choses inconnues[6].

Lorsque l'exécution de la peine de mort n'était pas remise aux soins des vengeurs du sang[7], elle incombait à la collectivité : on lapide le condamné[8]. Si son châtiment doit être renforcé, une fois mort on le pend[9], ou on le brûle[10]. Des gens qui ne pratiquaient pas l'incinération[11] paraissent avoir tenu ce dernier supplice pour spécialement infamant[12]. Il va de soi dans certains cas d'incontinence[13]. Au surplus, nous ignorons en quelle mesure d'autres sortes d'exécution capitale furent en usage

1. Cf. 2 Corinth. 11, 24.
2. Le nombre treize passe pour porter malheur dès avant le christianisme; le treizième mois, inséré dans le calendrier babylonien, est réputé malheureux et se place sous l'image astrale du corbeau (H. Winckler, *Die babylonische Kultur*, 1902, p. 27).
3. Voir encore Prov. 10, 13.
4. I Rois 12, 11, 14.
5. I Rois 22, 27; Esdras 7, 26; Lévit. 24, 12; Nombres 15, 34.
6. Jérém. 20, 2 s.; 29, 26; Job 13, 7; 33, 11, etc.
7. II Sam. 14, 7.
8. Par exemple Deutéron. 17, 5 ss.; 21, 21.
9. Josué 10, 26; I Sam. 31, 10; II Sam. 4, 12; ici s'ajoutent encore les mains et les pieds coupés. Le genre de mort supposé dans Nombres 25, 4; II Sam. 21, 6, 9 est peut-être encore la pendaison; mais l'interprétation du terme employé est contestée.
10. Josué 7, 25.
11. Voir ci-dessus, p. 85.
12. I Sam. 31, 12 ne s'y oppose pas, car ce texte est altéré; cf. I Chron. 10, 12.
13. Lévit. 20, 14; 21, 9; cf. Genèse 38, 24.

dans le droit criminel[1]. Quand, par exemple, Joseph prédit au panetier du pharaon sa décapitation[2], le narrateur peut avoir voulu donner un coloris exotique à son récit, au moyen de ce châtiment suivant un mode inaccoutumé[3].

Si le condamné ne pouvait pas être saisi, on prononçait sur lui une solennelle malédiction[4], qui, sans aucun doute, allait le livrer immédiatement au châtiment divin. Quiconque entendait cette malédiction et, quoiqu'il connût le coupable, ne faisait pas de dénonciation, partageait la même faute[5] et ne pouvait — du moins, en vertu de la loi ultérieure[6] — que l'expier par un sacrifice.

Sur les circonstances de fait de la vie judiciaire, les prophètes et les auteurs de proverbes nous laissent jeter un regard significatif, à force de nous faire entendre leurs infatigables plaintes sur la partialité et la corruption vénale[7]. Il suffit de soupçonner ce qu'est un tribunal actuellement en Orient, pour ne pas s'étonner qu'il n'en allât pas beaucoup autrement en Israël. Il est déjà remarquable que la voix de la meilleure conscience populaire n'ait cessé de se faire entendre par de si nombreux écrivains de l'Ancien Testament.

En 622 le royaume israélite du nord, en 586 celui de Juda ont achevé d'exister. A Samarie c'était la fin de longues luttes, au cours desquelles plusieurs dynasties s'étaient succédé. A Jérusalem, le dernier souverain appartenait encore à la maison de David. C'est dans son sein qu'on attendit le roi futur. Malgré le retour de l'exil et la réoccupation de Jérusalem et de ses proches environs — le terrain récupéré n'allait pas plus loin[8], — la réalité produisit moins — ou faut-il dire plus? — qu'un royaume. Elle accomplit l'idéal des groupes d'inspiration théocratique[9], en plaçant à la tête de la communauté

1. Voir par exemple Exode 19, 13.
2. Genèse 40, 19; d'ailleurs on a mis en doute l'exactitude de cette interprétation du texte.
3. Cependant voir Jérém. 26, 23.
4. Cf. Prov. 29, 24.
5. *Ibid.*; f. Deutéron, 13, 9.
6. Lévit. 5, 1 ss.
7. Par exemple Esaïe 1, 23; 5, 23; Michée 3, 11; Prov. 17, 23.
8. C'est prouvé par Néhém. 3; 12, 27 ss. Cf. Esdras 10, 8.
9. Voir ci-dessus, p. 270 s.

des grands-prêtres, qui pouvaient se croire les représentants de Dieu sur la terre. L'onction, qui avait donné aux rois leur caractère sacro-saint, leur fut transmise; ils portèrent la pourpre royale et la tiare. Rien n'égala leur puissance. Dans les premiers temps postexiliques, on voit le gouverneur politique occuper la première place dans l'Etat. Mais peu à peu son éclat pâlit devant l'astre du prince spirituel qui allait croissant, surtout aux yeux des Juifs eux-mêmes. En face de l'étranger, sous la domination duquel le judaïsme était placé, le gouverneur, parfois un Perse même[1], put bien rester le premier personnage de l'organisme d'Etat, quoique le souverain persan, en donnant son assentiment au code sacerdotal d'Esdras[2], ait reconnu par là la haute dignité que cette législation conférait au grand-prêtre. Les Juifs prenaient surtout conscience de l'existence d'un chef temporel à côté de leur pontife, lorsqu'il lui plaisait de majorer les impôts[3]. Au surplus, la politique perse fut assez prudente pour laisser aux peuples soumis dans une large mesure leur self-gouvernement. Ce fut une renaissance de la vieille administration, démocratique par les anciens[4], qui, naturellement, avait déjà été remise en honneur pendant l'exil[5]. Les anciens exerçaient avant tout la justice (temporelle)[6]. Ceux de Jérusalem, en général chefs des familles, siégeaient dans la capitale[7]; dans les localités rurales, il y eut de nouveau des « anciens et juges[8] » particuliers. Ainsi s'annonce ce qui deviendra plus tard le sanhédrin, à côté duquel subsisteront les autorités locales à la campagne. Si ces représentants des communautés juives rurales étaient appelés à Jérusalem pour des affaires officielles, ils étaient reçus à la table du gouverneur tout comme les notables de la capitale[9]. Ce fut en général sous cette forme qu'ils reçurent un salaire de l'Etat, ou plutôt un équivalent en

1. Tel Bagohi, par exemple, à qui est adressée la requête de la communauté juive d'Eléphantine.
2. Esdras 7, 14.
3. Esdras 4, 13, 20; Néhém. 5, 4. Le clergé était affranchi d'impôts, Esdras 7, 24.
4. Esdras 5, 9 ss.; 6, 7 s.
5. Jérém. 29, 1; Ézéch. 8, 1; 14, 1; 20, 1.
6. Voir ci-dessus, p. 298.
7. Néhém. 2, 16; 4, 8.
8. Esdras 10, 34; cf. 7, 25.
9. Néhém. 5, 17.

nature[1]. Moyennant cela, les gouverneurs s'abstenaient d'exigences imposées au peuple, comme lorsqu'on nous raconte qu'ils avaient reçu de lui une fois du pain et du vin, de la valeur de quarante sicles (cent vingt-cinq francs) par jour[2]. Pour les petites circonstances qui caractérisent la vie de la communauté postexilique, l'application étendue du principe démocratique aux cas particuliers était encore possible. On parle souvent d'assemblées populaires[3]. Ce ne sont pas autre chose que les habitudes cultuelles étendues au terrain de la vie civile, car on se rassemblait de même pour les grandes solennités religieuses; la communauté politique et celle du culte, c'était désormais tout un.

1. Cf. Ed. Meyer, *Die Entstehung des Judentums*, 1896, p. 133.
2. Néhém. 5, 15; voir aussi Malach. 1, 8.
3. Esdras 10, 7; Néhém. 8 ss.

CHAPITRE V

LA VIE SPIRITUELLE

En considérant la vie domestique, professionnelle, sociale et politique d'Israël, nous avons déjà découvert d'importants éléments de sa vie spirituelle. Il faut maintenant envisager sa civilisation sous ce dernier aspect au sens précis du mot. Nous partirons de ce qui vient d'être exposé à propos de l'organisation judiciaire, pour définir la notion du droit.

I

Le Droit.

Aussi longtemps qu'on a considéré la loi mosaïque comme un tout isolé, on n'a pas risqué de sous-estimer le don que possédait Israël pour ce qui ressortit au droit et les réalisations qu'il apporta en ce domaine. La découverte du code de Hammourabi a peut-être contribué à éveiller l'impression contraire. Il faut se garder des théories extrêmes. En tout cas, cette célèbre loi, trouvée à Suse, oblige à ne plus exposer les conceptions juridiques d'Israël sans chercher à les comprendre par leur solidarité générale avec le droit de l'ancien Orient. Il a déjà été fait allusion plus haut[1] aux canaux par lesquels le droit israélite se trouve relié à celui des Babyloniens. Ce sont

1 Voir ci-dessus, p. 60 s., 109 s.

les Israélites qui ont reçu, les Babyloniens qui ont fourni, le fait est évident, ce code s'appliquant tout entier à l'état sédentaire en pays civilisé.

Mais, en s'établissant en Palestine, Israël n'a pas adopté purement et simplement, ni tout aussitôt, le nouveau droit. Il en apportait de sa vie nomade d'appréciables éléments, auxquels il tenait fort. Si la vengeance du sang y avait été la loi suprême[1], il est précisément instructif de voir que l'Etat israélite, à mesure qu'il prit figure, et contrairement à la Babylonie plus évoluée[2], ne put jamais supprimer le principe de la vengeance du sang. Un frère a-t-il tué son frère, la famille réclame le meurtrier, pour lui retirer la vie, prix de celle qu'il a détruite[3]. Il faut comprendre la disposition du livre de l'alliance[4], qui punit de mort le meurtrier, comme le livrant au vengeur du sang. En fait, dans l'Israël sédentaire, l'idée de la vengeance du sang est restée une puissance, et la tradition historique nous a conservé une série d'exemples de son exécution[5].

Elle n'est, d'ailleurs, qu'un cas particulier du principe juridique plus général du talion, qui appartient à tous les Sémites, sinon à toute la nature humaine. Le livre de l'alliance[6] l'exprime, clair et net : « Y a-t-il un dommage, tu dois fournir vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied, brûlure pour brûlure, blessure pour blessure, meurtrissure pour meurtrissure. » C'est sur le prolongement de la ligne tracée par le talion que se place le principe qui veut que le membre du corps qui a commis la faute subisse le châtiment[7]. Mais ce principe de rétribution n'est jamais assez rigide pour exclure soit des aggravations naturelles, soit des tempéraments. Par exemple, ce qui a été volé est remplacé plusieurs fois. Ainsi le livre de l'alliance[8] stipule qu'on rendra quatre brebis pour une, cinq taureaux pour un, si les animaux

1. Voir ci-dessus, p. 137.
2. La loi de Hammourabi ne connaît plus la vengeance du sang.
3. II Sam. 14, 7.
4. 21 12.
5. Par exemple Juges 8, 18 ss.; II Sam. 3, 27; 21, 1 ss.
6. Exode 21, 23 ss.; cf. Lévit. 24, 19 s.; Deutéron. 19, 21, et aussi Job 2, 4 : « peau pour peau »; Hammourabi, § 196 s., 200.
7. Deutéron. 25, 12.
8. Exode 21, 37; cf. 22, 3.

ne sont pas retrouvés vivants chez le voleur (plus anciennement on demandait même sept brebis pour une[1]). En général, la restitution en argent apparaît comme un adoucissement des primitives rigueurs du talion ; elle a commencé de bonne heure[2] à entrer en pratique. On y constate un progrès, depuis l'estimation arbitraire de la somme à fournir en dédommagement, jusqu'à la fixation ferme de cette somme. Le droit israélite précisément laisse voir les transitions : si une femme enceinte accouche par suite du choc de gens qui se disputent, l'auteur de l'accident doit une indemnité que fixera le mari[3], mais des limites sont imposées à son estimation ; ce sont des arbitres qui en décideront[4]. Quand un homme accusera faussement sa femme de n'avoir plus été vierge lorsqu'il l'épousa, l'amende sera de cent sicles d'argent, à verser au père de la femme[5]. Même la peine de mort peut être rachetée par de l'argent[6], si du moins il ne s'agit pas d'un meurtrier, car en ce cas les exigences invétérées de la vengeance du sang sont, nous l'avons dit, irrévocables[7].

Cependant, même sur ce point, une autre atténuation apparaît. On distingue entre le meurtre prémédité ou non ; le meurtrier qui n'a pas prémédité son acte[8] peut maintenant profiter du droit d'asile, qui devient une protection effective contre la fureur de la vengeance du sang[9]. Exceptionnellement, cette vengeance pouvait être remplacée par le bannissement temporaire du meurtrier[10]. Mais ce qui contribua le plus à la restreindre avec le temps, ce fut le recul progressif de l'idée de solidarité. Ainsi, peut-être déjà d'après une pratique nouvelle prise en considération[11], le deutéronomiste frappe la formule : le père ne sera pas mis à mort pour les enfants, ni les enfants

1. II Sam. 12, 6. Le texte hébreu parle du quadruple ; c'est une adaptation ultérieure au texte de la prescription légale.
2. Voir ci-dessus, p. 138.
3. Hammourabi § 209 : dix sicles d'argent.
4. Exode 21, 22.
5. Deutéron. 22, 19 ; cf. Genèse 20, 16.
6. Exode 21, 29 s.
7. Deutéron. 19, 11 s. ; Nombres 35, 19-21.
8. Deutéron. 19, 5 prévoit, par exemple, le cas où quelqu'un en coupant du bois dans une forêt blesse à mort son prochain, parce que le bois de son outil s'est détaché.
9. Exode 21, 13 s.
10. II Sam. 13, 37 s.
11. II Rois 14, 6.

pour le père, mais chacun sera puni pour sa propre faute .

Ceci annonce déjà une nouvelle conception du droit, d'après laquelle l'individu en tant que tel est sujet juridiquement responsable; dans sa partie négative, la formule exprimant ce principe laisse encore nettement transparaître la vieille conception opposée. Celle-ci, héritage de l'époque du désert, s'élève absolument sur l'idée de solidarité. Un exemple typique est celui d'Achan[2] dont le vol est expié par la mort de toute sa famille (y compris les animaux). Les cercles solidaires ont varié avec le temps. Conditionnée à l'origine, naturellement, par le sang[3], la communion familiale est peu à peu remplacée par la communion territoriale, suivant la tendance qui résulte du passage à la vie sédentaire. L'obligation commune à une localité apparaît avec une pleine évidence dans l'histoire de Sodome, dont les habitants (à l'exception, naturellement, de Lot et des siens) sont indistinctement frappés par le châtiment du crime, commis en réalité par quelques-uns seulement[4].

Un trait saillant de la notion israélite du droit est l'accentuation du caractère objectif du délit : le fait accompli entre d'abord seul en considération, sans que l'on ait égard aux motifs qui l'ont déterminé. Par exemple, Jonathan est déclaré coupable et condamné à mort parce qu'il a pris quelque nourriture alors que son père l'avait interdit[5]. On ne trouve aucune circonstance atténuante dans le fait qu'il n'avait ni connu ni pu connaître ce commandement. Pareille conception est même attribuée à Dieu : il annonce à Abimélek, roi des Philistins, sa condamnation à mort pour avoir traité Sara comme si elle était la sœur et non la femme d'Abraham. Or Abimélek a ainsi agi, comme Dieu l'atteste expressément, « dans l'innocence de son cœur », car c'étaient Abraham et Sara qui s'étaient fait passer auprès de lui pour frère et sœur[6].

1. Deutéron. 24, 16
2. Josué 7, 24 s.
3. Et cela, non seulement, comme dans le cas d'Achan ou de Coré (Nombres 16, 32), au sein de la famille existante, mais aussi dans sa descendance (Exode 20, 5; 34, 7; Nombres 14, 18).
4. Genèse 19. Dans le récit de Gibea (Juges 19, ss.), qui a subi l'influence de celui de Sodome, l'idée de la communauté locale se mêle à celle de la communauté de toute la tribu; c'est Benjamin qui expie le crime de Gibea. Pour la solidarité dans la communauté locale, cf. aussi Deutéron. 21, 1 ss.
5. I Sam. 14.
6. Genèse 20, 1 ss.

Donc l'attitude subjective n'arrête nullement l'attention. Le même point de vue explique que le droit de l'Ancien Testament ne fasse pas de place par exemple aux notions de tentative, de complicité et d'assistance[1]. Il est clair également qu'ainsi conçu le châtiment ne saurait d'abord tendre à l'amélioration du délinquant. Le sujet qui a commis l'infraction n'intervient que secondairement. Commis ou non par un homme, le délit, comme tel, doit nécessairement être expié. On comprend donc que la peine peut frapper un animal aussi bien qu'un homme. Non seulement, en cas d'unions contre nature, homme et animal impliqués dans le crime sont mis à mort l'un et l'autre[2], mais parfois l'animal seul est condamné, tel un taureau qui a attaqué et tué un homme ou une femme[3]. Il ne s'agit pas en pareil cas de supprimer une bête parce qu'elle est dangereuse, mais on veut la châtier, le genre de mort qu'on lui inflige en fait foi : on la lapide; or, la lapidation est la mort du criminel[4], à l'origine, sans doute parce que son esprit redouté sera mis dans l'impossibilité de circuler, grâce au lourd monceau de pierres recouvrant le cadavre[5]. Les considérations utilitaires sont tellement absentes de cette procédure contre un animal qu'on interdit formellement d'en consommer la chair[6]. On sait que le serpent du paradis est également frappé de son châtiment particulier[7]; l'« alliance » de Dieu avec Noé prescrit que le sang humain répandu sera vengé aussi sur les animaux[8]. On peut se l'expliquer, en reconnaissant que pour l'homme antique, spécialement le cultivateur, il n'y a pas démarcation très rigoureuse entre l'espèce humaine et les animaux[9].

La conception objective de la faute procède finalement de l'idée antique qui voit dans le mal une sorte d'infection

1. Cf. G. Förster, *Das mosaische Strafrecht in seiner geschichtlichen Entwickelung*, 1900, p. 49.
2. Lévit. 20, 15 s.
3. Exode 21, 28.
4. Cf. ci-dessus, p. 302.
5. On trouve encore d'autres idées magiques dans la procédure criminelle. Si le cadavre du criminel pendu ne doit pas rester exposé à l'arbre de l'exécution pendant la nuit (Deutéron. 21, 22 s.), le législateur ne reconnaît plus le motif originel de cette prescription : c'était encore la crainte de l'esprit errant.
6. Exode 21, 28. Des motifs religieux exercent encore là leur influence sur la sanction juridique.
7. Genèse 3, 14 s.
8. Genèse 9, 5.
9. Qu'on remarque aussi à cet égard la sollicitude du livre de l'Alliance pour le taureau, l'âne et le petit bétail. (Il est significatif de constater qu'il ne nomme ni le chameau, ni le cheval).

contagieuse; pour l'anéantir, il faut supprimer tout ce qui en est reconnu atteint. Ceci explique pourquoi le châtiment d'Achan, ci-dessus mentionné, comporte l'incinération de tout ce qu'il possédait. Un pareil point de vue influe spécialement sur l'idée qui veut que le pays, comme tel, est rendu impur par un crime et a besoin d'une purification, qu'on se procure de préférence par le sang[1]. Le but propre du châtiment est donc l'anéantissement du mal. Longtemps encore cette théorie devait prévaloir[2], Il faut aussi tenir compte de l'indignation : l' « abomination[3] ».

Naturellement les principes du droit israélite ne renient jamais la société au milieu de laquelle ils se sont constitués, et la différence sociale entre Israël et la Babylone de Hammourabi, dont la population s'était déjà élevée beaucoup au-dessus des premiers stades économiques et s'adonnait au commerce[4], est à la base des différences que présentent ces deux législations. La société que suppose, par exemple, le livre de l'alliance, le plus ancien des codes israélites, datant peut-être du neuvième ou du dixième siècle, mène encore la vie campagnarde et agricole la plus simple. Rien ne transperce d'une civilisation proprement citadine; on se trouve, de toute évidence, dans l'Israël du Nord. C'est tout au plus si l'économie monétaire a fait ses débuts. Le commerce ne joue aucun rôle; le crédit est à l'état de devenir. Les compatriotes sont unis par une puissante conscience commune. A cette époque, la coutume fait encore autorité : « Cela ne se fait pas en Israël[5] », voilà le point de vue qui décide si l'on se conforme ou non au droit. Cette coutume est notamment sévère pour maintenir la discipline et la considération de la famille. Un grand honneur entoure l'autorité du père et de la mère. Toute infraction à la piété filiale et tout crime incestueux soulèvent une indignation sans pareille. On est d'ailleurs frappé de voir fortement prédominer précisément les points

1. Cf. Deutéron. 21, 1 ss.; Nombres 35, 33; II Sam. 21.
2. Deutéron. 13, 6 et souvent; Lévit. 18, 24 ss. etc. Cf. Nowack, *Lehrbuch der hebräischen Archäologie*, 1, p. 335.
3. Deutéron. 13, 12; 17, 13 etc.
4. Cf. ci-dessus, p. 60 s.
5. Cf. II Sam. 13, 12.

de vue juridiques pour la répression de ces cas d'incontinence. Par exemple, la séduction d'une jeune fille est traitée par le livre de l'alliance dans un contexte relatif aux dommages subis par les biens[1]. Cela s'explique, car l'attentat infligé à la fille porte préjudice à la possession du père. De même, celui qui a des rapports sexuels avec une femme mariée attente à la propriété deson mari[2]. Des mesures de protection spéciale entourent toute espèce de biens, mobiliers et immobiliers. Comme chez beaucoup de peuples anciens, le droit civil des Israélites ne comprend qu'un chapitre relatif à la constitution de la famille et à la protection de la propriété[3]. Le principe de la sanction dédommagement, que nous avons vu devenir celui du remplacement de la chose volée, est instructif à cet égard. En soi, il pourrait sembler qu'avec le système de droits d'abord purement civils attribués à celui qui a subi des dommages dans ses biens, on tombe dans le laxisme[4]. C'est manifestement une survivance du temps nomade, où ces infractions se produisaient presque nécessairement tous les jours[5]; on ne peut méconnaître que cette conception israélite du droit est encore plus voisine de l'économie nomade que la loi de Hammourabi, qui punit de mort toute rapine[6] sans distinction, ainsi qu'une nombreuse série de cas de vol simple[7], en stipulant de plus la restitution d'une valeur de dix à trente fois supérieure[8]. Hammourabi traite donc le vol avec beaucoup plus de rigueur que ne le fait la loi israélite[9]. Néanmoins, dans l'augmentation, encore modeste sans doute, des restitutions qu'elle prescrit[10], en vue d'assurer de plus en plus la propriété stable, on voit s'affirmer avec le temps la conscience du caractère criminel du vol; le récit d'Achan le montre bien[11].

1. Exode 22, 1 s. Cf. Küchler, *Hebräische Volkskunde*, 1906, p. 34.
2. Voir ci-dessus, p. 175 s.
3. Cf. Dareste, *Etudes d'histoire du droit*, 1889, p. 37 s.
4. L'absence d'une distinction de principe entre droit criminel et droit civil se trahit aussi dans la disposition qui veut que, si un esclave frappé par son maître n'en meure qu'un ou deux jours après, le maître ne soit pas poursuivi, parce que l'esclave est sa propriété, qu'il a acquise à prix d'argent (Exode, 21, 21; cf. le *commentaire* de Holzinger).
5. Cf. Küchler, *ouv. cité*.
6. § 22.
7. §§ 6-10, 34.
8. § 8.
9. Cf. Benzinger, *Hebräische Archäologie*[2], p. 294.
10. Voir ci-dessus, p. 307.
11. Mais en ce cas il ne faut pas oublier que le butin dont Achan a ravi une partie appartenait à Dieu à titre d' « extermination ».

Un autre progrès se révèle par la distinction déjà mentionnée entre préméditation et non-préméditation pour le cas du meurtre[1]; on a donc égard aux motifs qui ont dirigé le délinquant; cela fraie la voie à une conception subjective du délit, se substituant à la notion objective. Il en résulte que la violence faite à une fiancée est sanctionnée de deux manieres différentes suivant qu'elle a été perpétrée en ville ou dans les champs. En ville, on admet que la victime pouvait échapper en attirant l'attention par ses cris; dans la solitude des champs, cela lui était impossible. Dès lors, dans le premier cas, elle est punie comme le séducteur; dans le second cas, elle est indemne[2]. A mesure que l'on tient compte de l'élément subjectif, la responsabilité humaine acquiert naturellement plus de valeur : si un taureau frappe quelqu'un et le tue, il faut déterminer si son possesseur savait qu'il était rétif, et en ce cas, s'il a pris des mesures de sécurité. En cas de négligence, il subit la peine de mort, ou, si la victime était un esclave homme ou femme, il paye une amende. A-t-il pris ses précautions, il n'a aucun dommage à subir sauf la perte de l'animal[3]. Le parallélisme avec la loi de Hammourabi apparaît ici spécialement net, quand bien même la mesure de la sanction est en partie différente[4].

Mais ce que cette loi et le livre de l'alliance présentent de commun, c'est avant tout le style : des deux côtés on expose une casuistique étendue à propos des dispositions légales. Chaque cas est distingué. Par exemple, est déclaré innocent quiconque se trouvait en état de légitime défense[5], du moins pendant la nuit. Mais que décider, si le soleil s'était déjà levé[6]? On voit là formellement se développer les articles de loi issus de la pratique vivante, avec toute la variété des cas d'espèce; cette ori-

1. Exode 21, 12 ss.; Deutéron. 19, 1-13; Nombres 35, 16-29.
2. Deutéron. 22, 23 ss.
3. Exode 21, 28 s., 32.
4. §§ 250-252 : « Si un taureau, en passant sur la route, frappe ou tue un homme, cela ne donnera lieu à aucune plainte. Si le taureau de quelqu'un est rétif, et si l'on a signalé à son possesseur le défaut de cet animal rétif, mais si le maître n'a pas coupé les cornes du taureau et ne l'a pas lui-même entravé, si ce taureau frappe ou tue un homme libre, le maître paiera une demi-mine d'argent. Si le taureau tue l'esclave de quelqu'un, le maître paiera un tiers de mine d'argent.
5. Cf. Hammourabi § 21.
6. Exode 22, 1 s.

gine casuelle se marque dans la formule : si des gens se disputent entre eux et s'il arrive ceci et cela, on procédera de telle sorte[1]. Dès lors, il n'y a plus qu'un pas à faire pour disposer les cas entre eux apparentés en un ordre systématique, avec répartition précise des divers aspects particuliers d'une hypothèse générale. Il en est ainsi dès le début du livre de l'alliance[2]. Si tu achètes un esclave hébreu..., il sera libre la septième année : *a*) est-il arrivé seul, il sera libéré seul; *b*) était-il marié, sa femme sera libérée avec lui; *c*) a-t-il épousé une esclave dans la maison de son maître, et y a-t-il des enfants de cette union, — *aa*) il sera libéré seul, s'il veut faire usage de ce droit; *bb*) il restera pour toujours esclave de son maître, s'il le préfère par amour pour le maître, ainsi que pour sa femme et ses enfants.

Ce n'est, d'ailleurs, qu'une partie limitée du droit israélite que la lettre du texte réglemente, et l'on a l'impression qu'en général il restait au juge une grande latitude. Plus la loi écrite laissait ainsi de l'espace, plus la décision dépendait de la personne du juge. Ce n'est pas sans motifs qu'à l'envi les prophètes et la loi elle-même s'efforçaient de rendre plus scrupuleux le sentiment de la responsabilité chez les magistrats[3].

Au reste, le système juridique israélite est pénétré de douceur et d'humanité. Cela s'aperçoit déjà dans le livre de l'alliance[4]. Mais c'est surtout l'honneur de la législation deutéronomique, qui ne se lasse pas de protéger les veuves, les orphelins, les nécessiteux de toute sorte[5]. Il est vrai que le contenu même du Deutéronome ressortit plus à la religion qu'au droit. Le grand principe du législateur est la centralisation du culte à Jérusalem. Mais de cette disposition fondamentale résultent aussi des conséquences purement juridiques; par exemple, la fermeture des sanctuaires situés hors de la ville et qui étaient des lieux d'asile,

1. Exode 21, 18 s. Là encore, il y a un parallèle précis dans Hammourabi § 206.
2. Exode 21, 2 ss.
3. Exode 23, 2 s.; 7 s.; Lévit. 19, 15, 35; Esaïe 1, 17. Cf. la note suivante.
4. Voir par exemple Exode 21, 22 (protection de la femme enceinte; cf. Hammourabi § 209 s.); Exode 23, 4 (protection des animaux de l'ennemi).
5. Deutéron. 14, 28 s.; 16, 11, 14; 24, 17; 26, 11 s.; 27, 19.

obligeait à régler de nouveau la question du droit d'asile. Le législateur y pourvut en stipulant que trois villes d'accès facile devenaient des villes de refuge[1]. Plus tard, le nombre en fut porté à six[2].

Mais l'humanité dont on félicite la législation israélite, avait ses bornes ; il serait excessif de lui donner une portée générale. Le Deutéronome lui-même n'a pas médiocrement contribué à renforcer l'opposition entre Israël et l'étranger, en donnant à la différence nationale la base d'une différence religieuse[3]. C'est aussi le principe du traitement juridique différent imposé au compatriote et à l'étranger, en droit israélite, essentiellement divergent à cet égard de la législation de Hammourabi[4].

Le code dit sacerdotal marque relativement le terme de ce développement (au milieu du cinquième siècle), en synthétisant en quelque sorte les tendances opposées. D'une part, il sépare complètement Israël de ce qui n'est pas lui, au moyen de l'administration sacrée de la communauté. D'autre part, il jette le pont par lequel les non-Israélites, pour autant du moins qu'ils vivaient dans le sein du peuple, peuvent arriver, sinon à la pleine égalité civile[5], du moins à l'égalité religieuse. La seule condition en est l'acceptation de la loi, si possible y compris la circoncision.

C'est dans l'union du droit et de la religion qu'il faut voir le caractère spécifique de l'évolution juridique israélite[6]. Sans doute Hammourabi aussi reçoit sa loi de la main d'un dieu. Mais le lien du droit et de la religion n'est pas le même des deux côtés, car Yahvé est, tout autrement que le Chamach babylonien, un dieu du droit et de la moralité. Cependant la connaissance du caractère juridique et moral de Yahvé fut soumise à un développement progressif : il serait inexact de vouloir placer cette totale interpénétation du droit et de la religion dès le début du déve-

1. Deutéron. 19, 2 s.
2. Nombres 35, 13 s.
3. Cf. Deutéron. 4, 8; 26, 19.
4. Cf. par exemple Deutéron. 23, 21. Pour plus de détails, voir Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, 1896.
5. D'après la loi (Lévit. 25, 23-31) le *gêr*, étranger résidant en Israël, ne peut posséder une maison que dans une ville entourée de murs. (Cf. Bertholet, *ouv. cité*, p. 166 s.).
6. De là, dans le livre de l'alliance, le mélange constant du *jus* et du *fas*.

loppement, et il ne faut pas méconnaître non plus qu'au terme relatif de ce développement (avec le code sacerdotal), on n'échappa pas entièrement au danger qui si facilement s'attache au légalisme croissant : là où on se sent lié envers Dieu pour ce qui est permis et défendu, uniquement par une loi écrite, les différences entre ce qui est plus important et ce qui l'est moins, involontairement s'effacent dans la loi. Ainsi « quiconque observe toute la loi, mais manque à un seul commandement, est coupable envers tous[1] ». Il y a lieu de penser, par exemple, qu'en aggravant un commandement antérieur[2] frappant celui qui avait des rapports sexuels avec une femme pendant son époque, et en édictant finalement pour l'un et l'autre la peine de mort[3], on mettait cette faute sur le même plan que le meurtre ou d'autres crimes passibles de mort. La plus parfaite association du droit et de la religion se trouve chez les prophètes, à commencer par Amos. Mais ce qu'ils prêchaient à cet égard était moins la réalité qu'une protestation contre la réalité de fait, et cela resta à l'état de prescriptions idéales.

II

La Science.

Ce qu'on peut dire du savoir en Israël reste fort mince. Non pas que nous soyons insuffisamment renseignés à cet égard, mais le savoir théorique ne joua en fait presque aucun rôle dans cette civilisation. Le mot qu'on traduit par « savoir » ne s'applique jamais à des objets de connaissance théorique ou scientifique. Même quand il est attaché au nom de Dieu, il désigne une connaissance de Dieu toute pratique. S'il existe un savoir qui consiste à pénétrer vraiment les choses et leurs relations mystérieuses, il échappe aux hommes et reste exclusivement réservé à Dieu : tel est le sens du grand discours de Dieu

1. Jacq. 2, 10; cf. Matth. 5, 19.
2. Lévit. 15, 24.
3. Lévit. 20, 18.

à Job, destiné à ramener celui-ci à la modestie jusqu'à ce qu'enfin il pose la main sur sa bouche[1].

Celui qui se glorifie de sa sagesse[2], ne se vante pas de pouvoir parler en botaniste érudit des plantes diverses, depuis le cèdre du Liban jusqu'à l'hysope qui court sur le mur[3], mais de pouvoir en faire l'application symbolique aux actions humaines. La sagesse est de nature absolument pratique. Même les descriptions circonstanciées du buffle[4], du crocodile[5], de l'hippopotame[6], ne sont destinées qu'à louer la puissance surnaturelle de Dieu.

On a cependant essayé[7] de démontrer qu'Israël avait connu pour sa part la science des astres, partie de la Babylonie et répandue à travers tout l'Orient antérieur, voire même entraînant un cercle plus étendu encore sous son influence. Ce qui a fait erreur ici, c'est avant tout le mot : « science », appliqué alors qu'il s'agit surtout de conceptions et d'images provenant d'une imagination très naïve. Celle-ci part, naturellement, de faits isolés. Par exemple, d'où vient la pluie? Manifestement de réservoirs célestes, qui, d'habitude, restent fermés. On se représente ces réservoirs d'après ceux de la terre. Sur la terre on conserve l'eau dans des outres. Par conséquent, Dieu (car il va de soi que des puissances personnelles sont en jeu) garde aussi les eaux célestes dans des outres. Les ouvre-t-il, il pleut[8]. A cela, rien de merveilleux; ce qui l'est déjà davantage, c'est que ces outres ne se rompent pas[9]. Ou les nuages sont-ils des outres rompues, dont le contenu s'échappe[10]? Peut-être en va-t-il encore autrement : derrière le ciel visible et au-dessus de lui, l'eau surabonde[11], et Dieu a besoin de lui faire suivre un chemin à travers cette étendue, par une sorte d'aqueduc céleste[12], ou d'ouvrir une fenêtre du ciel[13], pour la lancer sur la terre. En

1. Job 38-42, 6; cf. chap. 28.
2. Cf. Jérém. 9, 22.
3. I Rois 5, 13.
4. Job, 39, 13-18.
5. Job 40, 25-41.
6. Job 40, 15-24.
7. Voir ci-dessus, p. 146.
8. Job 38, 37. Cf. Duhm, Commentaire du ps. 104, 13.
9. Job 26, 8.
10. Cf. en arabe *wahd*, qui désigne à la fois la rupture d'une outre et la percée d'un nuage. (Jacob, *Altarabisches Beduinenleben* [2], p. 5).
11. Ps. 29, 3; 33, 7, etc.
12. Cette expression est employée d'une manière caractéristique dans Job 38, 25; c'est la même qui, dans Esaïe 7, 3, etc., désigne un aqueduc de Jérusalem.
13. Genèse 7, 11, dans l'histoire du déluge.

tout cas, la voûte du ciel est évidemment solide; on se demande seulement en quelle matière elle est faite. D'après un texte très récent[1], mais auquel ont pu se mêler des idées plus anciennes, les constructeurs de la tour de Babel ont essayé de percer le ciel avec une tarière, pour voir s'il était en argile, en airain ou en fer[2]. On pourrait aussi penser à l'étoffe dont on fait les tentes[3], ou à quelque tissu très fin ressemblant à la substance des fleurs[4]. Mais en ce cas, comment le ciel supporterait-il de grandes masses d'eau? Toutes ces conceptions cosmologiques chevauchent les unes sur les autres avec leur extrême bigarrure; on ne pense guère à en ordonner les éléments disparates. Ainsi les divers phénomènes atmosphériques, neige et grêle[5], tempête et vent[6], aurore[7], etc., ont chacun sa chambre ou sa retraite spéciale, d'où Dieu, à point nommé, à son gré, les fait sortir, sans qu'on puisse se faire une idée de leur localisation exacte et des rapports qu'il peut y avoir entre tous ces espaces réservés[8]. C'est parmi eux que les chambres contenant la manne céleste ont pu autrefois vider leur contenu[9]. La rosée aussi vient du ciel sur la terre[10], et l'on aime à en raconter les effets vivifiants[11]. D'ailleurs, on admet une action étendue des corps célestes sur la vie de ce monde, spécialement sur la fécondité, tant végétale qu'animale : le croît des bêtes dépend de la lune[12]. Le ciel et la terre ne sont pas extrêmement éloignés l'un de l'autre : les oiseaux s'envolent jusque dans la voûte céleste[13], et quand Dieu regarde du ciel sur la terre, il voit les hommes à peu près avec la taille des sauterelles[14]. Etant donné tout ce que le ciel contient, on se le représente avec plusieurs étages, ou on admet qu'il y a pluralité de cieux[15].

1. Apoc. grecque de Baruch, 3.
2. Dans Job 37, 18, le ciel semble être comparé à un miroir de métal. Le Bundesch persan se le représente en acier (30, 5).
3. Ps. 104, 2; cf. : « déployer (le ciel) comme une tente », Esaïe 44, 24; Job 9, 3.
4. Esaïe 40, 22. — Aussi le ciel peut-il se rouler comme un livre : Esaïe 34 4.
5. Job 38, 22.
6. Ps. 135, 7; Job 37, 9; Jérém. 10, 13; 51, 16.
7. Job 38, 12.
8. On ne sait pas ce que Job 9, 9 appelle les chambres du sud.
9. Ps. 78, 23 s.
10. Il y a des nuages spéciaux pour la rosée, Esaïe 18, 4.
11. Esaïe 26, 19.
12. Deutéron. 33, 14, dans son texte actuel, qui peut-être n'est plus le texte primitif.
13. D'où l'expression constante « les oiseaux du ciel ».
14. Esaïe 40, 22.
15. Deutéron. 10, 14; I Rois 8, 27; Ps. 148, 4, etc.

On ne s'étonnera pas que l'auteur du récit de la création, par lequel la Bible commence, fasse créer la lumière avant le soleil et la lune. Il se la représente indépendante du soleil, évidemment comme une fine substance, provenant, tout comme de son côté celle des ténèbres, d'espaces spéciaux[1] et couvrant le soleil et la lune aussi bien que la terre. Mais volontiers le soleil et la lune sont aussi conçus personnellement, le soleil comme un jeune héros qui, chaque matin, sort de sa chambre et se réjouit de parcourir sa carrière[2]. Ou bien l'on se rappelle le mythe du soleil, qui pendant la nuit reste dans un monstre marin auquel il échappe à la pointe du jour, pendant qu'il dort encore[3]. L'aurore qui monte est ailée[4]; en parlant de ses paupières[5], on se la représente sous forme humaine et, d'après le genre du mot en hébreu, comme un jeune homme. La lune aussi a sa demeure particulière[6]. Quant à la conception des étoiles, on y voit combien élastiques sont les limites entre l'objet perceptible à la vue et l'esprit astral qui y réside; les étoiles du matin se réjouissent au spectacle de la création[7], et Dieu peut leur commander comme un prince commande à ses armées; organisées en armée, les étoiles combattent sous leurs bannières[8]. Dieu connaît chacune d'elles par son nom; quand il les appelle, aucune ne manque d'accourir[9]. Du côté des hommes, on en connaît aussi quelques-unes nommément[10], la grande ourse, Orion et les pléiades. Mais cela ne donnait aucune acquisition « scientifique ». L'identification de ces noms n'est nullement certaine, et quand il est parlé des liens ou des cordages de tel ou tel astre[11], les connaissances qui s'y attachent se meuvent incontestablement sur le terrain de légendes ou de mythes incontrôlables plus que sur celui du simple savoir.

1. Job 38, 19; 26, 10.
2. Ps. 19, 6.
3. Job 3, 8. Quiconque peut éveiller le monstre marin, empêche du même coup le soleil de prendre la fuite, c'est-à-dire de se lever (voir A. Schmidt, *Jona*, 1907, p. 90).
4. Ps. 139, 9.
5. Job 3, 9.
6. Habac. 3, 11.
7. Job 38, 7. D'après ce texte, les étoiles sont donc plus anciennes que d'après Genèse 1, 14 ss.
8. Juges 5, 20.
9. Esaïe 40, 26; Ps. 147, 4.
10. Cf. Schiaparelli, *Die Astronomie im Alten Testament*, 1904. D'ailleurs, pour ces questions, le Bédouin sait peut-être raisonner parfois mieux que le sédentaire. Aussi un Arabe, à qui l'on demandait d'où venait qu'il connût si bien l'astronomie, répondait : « Qui est-ce qui ne connaît pas les piliers de sa maison? » Cf. Jacob, *ouv. cité*, p. 207.
11. Job 38, 31.

L'élément mythologique n'a pas non plus entièrement disparu de la représentation des phénomènes de l'orage. Le tonnerre est la voix de Yahvé[1]; son grondement ressemble à celui du lion[2]; les éclairs sont les flèches de son arc[3]. Quand l'orage a passé, Yahvé pose son arc dans les nuées, où il reste visible à chacun sous la forme de l'arc-en-ciel[4]. On admire que l'éclair, malgré sa ligne brisée, ne manque pas son but[5]; il y a donc certainement pour lui des voies déterminées[6].

La voûte céleste repose sur la terre[7]. Elle a donc besoin de points d'appui; ce sont les montagnes, qui à l'horizon portent le ciel[8]. Ce qui assure à ces « colonnes du ciel » leur solidité, c'est leur fondation à d'énormes profondeurs[9]. Mais leurs racines ne sont pas dans la terre, elle-même trop peu solide. Il suffit que Dieu la regarde pour qu'elle se mette à trembler[10], — en Palestine on connaissait bien les tremblements de terre[11]. — Si l'on y été secoué comme dans un bateau, cela ne correspondait-il pas à la situation réelle? La terre semblait donc nager sur l'immense océan cosmique. Si l'on allait à l'extrémité du continent, on voyait la mer sans fin qui l'entourait. N'y avait-il pas aussi des eaux sous la terre, puisqu'en creusant on les rencontrait[12]? Et d'où les sources tenaient-elles leur origine? Il suffirait qu'elles débordent pour que la terre soit submergée[13]. Dès lors, si l'océan cosmique portait le disque terrestre[14], qu'est-ce qui donnait à celui-ci sa stabilité? Car malgré tout on gardait l'impression d'une certaine solidité de la terre[15]. On admit donc que les colonnes portant le ciel soutenaient aussi la terre[16]. Il fallait donc que leurs racines descendent jusqu'à la base de l'océan souterrain[17]. D'ailleurs

1. Job 37, 2, 4, etc., etc.
2. Amos 1, 2; cf. 3, 8.
3. Habac. 3, 11; Ps. 18, 15; 77, 18.
4. Genèse 9, 13 ss.
5. Job 37, 12 s.
6. Job 28, 26; 38, 25.
7. Cf. Job 26, 10. D'après ce texte, hors de la ligne de séparation, sont les ténèbres.
8. Job 26, 11.
9. Job 18, 4; 9, 5. D'où l'idée de la foi renversant les montagnes pour désigner une foi proverbialement puissante : Matth. 17, 20; I Corinth. 13, 2.
10. Ps. 104, 32.
11. Voir ci-dessus, p. 26.
12. Cf. Nombres 21, 17.
13. Genèse 7, 11; Esaïe 24, 12.
14. Ps. 24, 2; 136, 6.
15. Ps. 24, 2; 93, 1; 104, 5; Prov. 8, 29.
16. I Sam. 2, 8; Ps. 75, 4; Job 9, 6. Une idée différente est exprimée dans Job 26, 7 : la terre est suspendue sur le néant.
17. Ps. 46, 3.

cet océan était encore conçu d'une manière semi-mythique, et volontiers comme un être rebelle, qui voudrait engloutir la terre et renverser le ciel. C'est pourquoi Dieu dut autrefois l'enfermer dans des portes à verrous et lui imposer une frontière où s'arrêterait l'orgueil de ses eaux[1]. Cela arriva aux jours de la création[2].

De tout ceci résulte une image du monde tripartite : le ciel en haut, la terre en bas, les eaux sous la terre[3]. Cette image est commune à l'Israélite et aux Babyloniens[4]. Naturellement, la terre occupe le centre. Ce qui est au-dessous d'elle, c'est l'abîme de l'océan primitif[5]. Mais l'Hébreu connaît quelque chose située plus bas encore[6] (et ceci montre de nouveau qu'on ne peut ramener l'une des conceptions à l'autre) : « sous l'eau et ses habitants[7] » est le monde inférieur, le *cheôl* avec ses ombres. Il faut les chercher encore au-dessous de l'océan primitif. Cela ne s'accorde pas, d'ailleurs, avec l'idée qu'il suffit que la terre ouvre sa bouche pour envoyer les malfaiteurs dans le *cheôl*[8], ou que les morts n'ont qu'à remonter de la terre pour apparaître[9]. Ces contradictions prouvent combien peu on est en droit d'extraire du tout une conception cosmique cohérente. Il est caractéristique que l'hébreu n'ait pas de mot signifiant : le monde. Pour le désigner on dit : « la terre et le ciel[10] », plus tard : « le ciel et la terre »[11], et l'on ne sort pas des expressions imagées. Ainsi le poète du grand psaume décrivant la nature dans l'Ancien Testament[12], se représente le monde comme une maison construite avec art.

Quant aux connaissances géographiques et ethnologiques des Israélites, on s'en tiendra naturellement en premier lieu à la célèbre table des peuples dans la Genèse[13]. Elle n'a pas d'unité, mais provient de la fusion de deux sources, l'une datant à peu près du IXe siècle, l'autre, du Ve.

1. Job **38**, 8, 10 s. ; Prov. **8**, 29.
2. Cf. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, 1895.
3. Cf. Exode **20**, 4.
4. Cf. Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier*, 1890.
5. Ps. **18**, 16 ; Job **38**, 16.
6. Job **11**, 8.
7. Job **26**, 5 ; cf. **38**, 16 s.
8. Nombres **16**, 32 s.
9. I Sam. **28**, 13.
10. Ainsi le yahviste : Genèse **2**, 4*b*.
11. Ainsi le code sacerdotal : Genèse **1**, 1 ; **2**, 4*a*.
12. Ps. **104**.
13. Genèse **10**.

Les deux auteurs, yahviste et sacerdotal, ont voulu comprendre toute l'humanité en un tableau généalogique[1]. L'horizon du deuxième est naturellement plus étendu que celui du premier, mais il reste limité dans les deux cas. Il se concentre presque entièrement du côté oriental de la mer Méditerranée. Au nord, il atteint l'Arménie, à l'est les Elamites, au sud, les Ethiopiens et les Arabes méridionaux. Si Tartessus[2] à l'ouest désigne Tarsis en Espagne, les Israélites peuvent avoir eu quelque idée de cette ville parce que c'était une colonie phénicienne, en rapports commerciaux suivis avec la métropole[3].

La réduction de toute l'ethnologie à une généalogie, comme si chaque peuple et chaque ville provenait de la croissance d'une seule famille, a quelque chose de purement puéril. C'est le résultat de la pensée mythique, qui cherche à comprendre tout ce qui existe, les rapports sociaux aussi bien que les choses du monde extérieur, comme produits par la procréation[4]. Mais en dépit de ces enfantillages, l'entreprise laisse apparaître une grande idée, celle de l'unité finale de la race humaine; on peut déjà voir dans la seule question de l'origine des différents peuples les premiers linéaments d'un instinct scientifique. Il faut du moins reconnaître que les résultats de ces efforts, même en ce qui concerne le détail, n'a pas de valeur scientifique. Par exemple, on sait aujourd'hui que les Elamites et les Lydiens ne sont pas des Sémites[5], pas plus que les Cananéens ne sont à rattacher à Cham, en opposition à Sem[6]. Dans ce dernier cas, l'auteur aura voulu que les Israélites ne descendent pas d'un ancêtre qui leur serait commun avec les Cananéens maudits. Pour Couch, l'Ethiopie, on est surpris de voir statué une proche parenté avec les tribus arabes[7]. Il semble qu'on

1. Si certains peuples y manquent, alors que les auteurs les connaissaient nécessairement : Edomites, Moabites, Ammonites, etc., cela s'explique, suppose-t-on, parce que, d'après les auteurs, leur origine ne daterait que d'un temps postérieur à celui auquel ils font remonter la communication de la table des peuples.

2. Genèse 10, 4.

3. Cf. Ezéch. 27, 12, 25 et ci-dessus, p. 235.

4. Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums* 1, 1[3], 1910, p. 35. Voir ci-dessus, p. 134.

5. Genèse 10, 22.

6. V. 6.

7. Genèse 10, 7.

ait admis un contact géographique direct entre l'Arabie et l'Ethiopie, c'est-à-dire la Haute-Egypte. On n'avait donc de la carte des limites entre l'Asie et l'Afrique, relativement éloignées d'ailleurs de la Palestine, que des notions sans précision. C'est ainsi qu'il aura été possible au narrateur de l'histoire de la création de faire parcourir tout le pays de Couch par le fleuve Gihon, auquel il attribue la même source qu'au Tigre et à l'Euphrate[1], comme si le Nil — une tradition ultérieure[2] l'identifie, et cela se comprend bien, au Gihon — venait d'Asie. A cette géographie fantaisiste appartient la montagne des dieux, à l'extrême Nord, dont on se racontait certainement mainte merveille[3]. On la cherchait dans le Nord, en vertu, semble-t-il, d'une croyance commune à toutes les races résidant au sud des chaînes formidables du centre de l'Asie[4]. Le pays qu'on habitait soi-même passait naturellement pour le centre de la terre, le « nombril du monde[5] »; Jérusalem à cet égard est pour les Israélites ce qu'est Delphes pour les Grecs[6]. C'est d'après le pays qu'on habite que l'on désigne les points cardinaux : la mer (Méditerranée) marque l'Occident, le « negeb » ou pays sec[7], le Sud. L'orientation est conforme aux noms employés : se diriger vers l'Est, c'est aller « en avant »; vers l'Ouest « en arrière »; « à droite », vers le Sud; « à gauche », vers le Nord.

Aussi peu scientifique que la géographie des Israélites est leur savoir historique. Il part de détails et ne se soucie pas de les relier entre eux. Il est avant tout conditionné par les propres événements impressionnants du peuple, ceux auxquels il doit sa constitution. Or, ce furent de grandes choses. On vécut consciemment les faits historiques dont on était les acteurs et les témoins, et il en résulte un élément capital de la civilisation du peuple déjà surtout de sa civilisation religieuse, car dans ce qui

1. Genèse 2, 13.
2. Josèphe, *Antiq.* 1, 1, 8; cf. déjà Jérém. 2, 18 (Septante).
3. Cf. Esaïe 14, 13; Ezéch. 28, 14; Ps. 48, 3.
4. Cf. Duhm, *Commentaire* sur Esaïe 14, 13.
5. Ezéch. 38, 12.
6. Ezéch. 5, 5. D'après Jubilés 8, 19, le Sinaï est de même le point central du désert.
7. Cf. ci-dessus, p. 17.

arrivait, on voyait les actes du Dieu de ce peuple, en tant que créateur vivant de l'histoire d'Israël et finalement de celle de l'humanité; là se trouve l'originalité propre à la religion de l'Ancien Testament[1] C'est consciemment qu'Osée amène l'histoire dans le cadre de ses considérations religieuses, pour en faire ressortir la preuve de l'amour spécifique avec lequel Yahvé a fait d'Israël son bien, l'a accru, l'a conduit, tandis qu'Israël, infidèle, se détournait de lui. Osée, dans cette appréciation de l'histoire de son peuple, a fait école. Le législateur deutéronomiste et les écrivains qui suivent la même orientation l'ont fidèlement suivi; tel encore Jérémie, lorsqu'il écrit ces mots caractéristiques[2] : « Placez-vous sur les chemins et informez-vous, instruisez-vous des sentiers du passé. Quel est le chemin vers le bonheur, pour que vous le suiviez et trouviez du repos pour vos âmes? » Ce souvenir de l'histoire ancienne doit avoir été éveillé et entretenu par les questions que les jeunes posaient aux anciens[3]; le savoir historique repose sur la tradition vivante[4]. Si Yahvé y est conçu comme le créateur de l'histoire[5], cela signifie d'abord qu'en elle se réalisent sa volonté et son plan souverains, que par conséquent toute l'histoire sert à une intention supérieure et tend à un but divin. Cette idée d'une téléologie de l'histoire est l'honneur de l'esprit israélite. Déjà le yahviste la met au service de son exposé historique, en développant ce thème : Israël dominera Canaan en dépit de tous les obstacles[6]. Esaïe va plus loin, quand il découvre, dans tous les conflits des peuples à travers l'histoire universelle, les forces du principe charnel et du principe spirituel aux prises entre elles, et exprime sa conviction que le principe spirituel, compris tout entier dans la personne de Yahvé, remportera la victoire définitive[7]. Puis le Deutéro-Esaïe montre Yahvé comprenant la nature elle-même dans le processus historique, pour la soumettre à son dessein qui est

1. Cf. Bertholet, *Die Eigenart der alttestamentlichen Religion*, 1913.
2. Jérém. 6, 16.
3. Deutéron. 4, 32; 32, 7; Job 8, 8.
4. Joël 1, 3; Ps. 78, 3 s.
5. Voir ci-dessus, p. 154.
6. Pour plus de détails, cf. Bertholet, *ouv. cité*, p. 21 s.
7. Duhm, *Commentaire* sur Esaïe, 31, 3.

de ramener Israël de l'exil. Là se trouve une autre idée, tout aussi importante : plus Yahvé s'élève au-dessus de son propre peuple, plus les peuples étrangers deviennent les organes accomplissant sa volonté. Finalement on aboutit à l'idée grandiose de l'humanité une; l'expression, déjà, pouvait se chercher dans l'interprétation de la table des peuples.

Or, dans ces deux idées : l'unité du genre humain et sa marche unifiée vers un but déterminé, sont posées les racines de l'idée d'une histoire universelle[1]. Pour la réaliser, il fallait un moyen technique : une chronologie unifiée. L'Ancien Testament la fournit aussi, avec des essais dont il nous reste à parler, et il fut réservé à une époque tardive de créer, avec le schéma daniélique des quatre empires du monde, les cadres dans lesquels, jusqu'au dix-huitième siècle, l'histoire écrite par des chrétiens croira encore pouvoir insérer le cours entier de l'évolution humaine[2].

A côté de ces grandes contributions qu'Israël a fournies à l'ensemble de la notion ultérieure de l'histoire, disparaît plus ou moins la signification de notices isolées, historiques, archéologiques, ou relatives à l'histoire de la civilisation, comme par exemple dans les récits du cycle de Joseph, en ce qui concerne l'Egypte, ou de grands développements, par exemple à propos du marché de Tyr[3], qui doivent être examinés dans chaque cas au point de vue de leur valeur historique, et qui, réunis, permettent de nous représenter, quoique fragmentairement, ce qu'Israël pouvait savoir sur sa propre histoire. S'y rattache une série de légendes sur la civilisation, comme on les adopte en pays civilisé[4]. Elles ont trait, par exemple, à l'origine et à l'histoire des professions humaines; tel Noé, le premier vigneron[5], Caïn, le premier fondateur de villes[6], etc.

1. Cf. A. Merx, *Der Einfluss des Alten Testamentes auf die Bildung und Entwickelung der Universalgeschichte. Verhandlungen des 13 Orientalistenkongresses zu Hamburg*, 1904, p. 195 s.
2. Cf. Bertholet, *Danielbuch*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1, 1909, col. 1966.
3. Ezéch. 27.
4. Cf. Guthe, *Geschichte des Volkes Israel*[3], 1914, p. 179.
5. Genèse 9, 20.
6. Genèse 4, 17.

On cultiva comme très importante la connaissance du calendrier, car c'est d'elle que dépendait la célébration correcte des temps sacrés. Le narrateur du récit de la création[1] est convaincu que tel est le but des astres eux-mêmes : ils n'ont pas seulement à donner des signes comme ceux qu'on lisait par l'astrologie, parfois non sans crainte et angoisse[2], pour déduire l'avenir de la configuration des phénomènes célestes ; mais ils fixent les termes d'après lesquels doit se régler toute la vie, y compris les assemblées cultuelles. Il n'y a pas lieu d'examiner ici comment cela devait se réaliser[3]. En général on constate l'action et la réaction de deux tendances : s'approprier un usage étranger et agir en sens opposé. C'est ce que pourrait indiquer, par exemple, l'alternance dans la manière dont on désigna les mois[4], et les variations ou hésitations pour la fixation du commencement de l'année ou du jour. Ainsi, il est étonnant que l'année nouvelle pouvait commencer le dixième jour, et non du premier mois,[5] mais du septième[6]. Finalement la loi fixa le début de l'année à ce même septième mois, mais à son premier jour[7].

Pour mesurer le temps, on trouve mentionné une fois le cadran solaire[8]. Comme il est nommé : cadran d'Achaz, on peut supposer que ce fut ce roi qui le mit en usage; il l'aura introduit sans doute en l'apportant de l'étranger, peut-être de Damas; on sait que, sous l'impression imposante de l'autel qu'il avait vu là, il en fit faire une copie à Jérusalem[9]. Nous ignorons comment était construit son cadran solaire. Il n'est question que de ses degrés. S'agit-il d'un véritable indice du soleil, sous forme d'une colonne, par exemple placée sur une éminence à laquelle conduisaient des degrés, où la colonne aurait projeté l'ombre sur les degrés supérieurs le matin, le soir sur les degrés inférieurs[10]? Habituellement on se con-

1. Genèse 1, 14; cf. Ps. 104, 19.
2. Jérém. 10, 2.
3. Plus de détails dans les Archéologies; cf. *Keilinschriften und Altes Testam.* p. 325-332.
4. Tantôt des noms, tantôt des chiffres. Qu'on remarque aussi la variation des mots hébreux employés pour désigner un « mois » : Nowack, 1, p. 216 s.
5. Ezéch. 40, 1.
6. Lévit. 25, 9.
7. Lévit. 23, 23 ss.; Nombres 29, 1 ss.
8. 2 Rois 20, 9-11, = Esaïe 38, 8.
9. Voir ci-dessus, p. 2 8.
10. Cf. Kittel, *Commentaire.*

tentait de déterminer le temps avec plus ou moins d'approximation. Ce n'est peut-être qu'après l'exil que la division du jour en douze heures entra en usage[1]. On comptait d'après le lever ou le coucher du soleil, la chaleur de midi[2] ou la fraîcheur du soir[3], d'après le moment où l'on offrait le sacrifice du soir[4], d'après l'heure du soir où les femmes sortent pour puiser de l'eau[5], d'après les trois veilles de la nuit[6], etc.

De même pour dater les années : « deux ans après le tremblement de terre[7] », « l'année où Tartan vint à Asdod[8] », « la cinquième année après la déportation du roi Yoyakin[9] », « dans la seconde année après l'arrivée à la maison de Dieu à Jérusalem[10] », etc. On aimait spécialement à compter d'après les années de règne, parfois aussi, d'après l'année de la mort d'un roi[11]. Dans les années de règne, on ne sait pas si l'année de la mort d'un roi est comptée en même temps comme la première de son successeur[12], ou si la première d'un règne est celle qui suit l'année de la mort du roi précédent[13]. Les fautes possibles provenant de cette incertitude sont encore accrues quand on se reporte aux données synchroniques, comme les livres des Rois en mentionnent pour les souverains d'Israël et de Juda. Exemple : « Joram, fils d'Achab, devint roi d'Israël la dix-huitième année de Josaphat, roi de Juda[14] ». Néanmoins, on trouve là un système de chronologie pour lequel on serait reconnaissant au rédacteur du livre des Rois, si la valeur de ses données n'était restreinte par son schéma artificiel. De la construction du temple de Salomon à la fin de l'exil, il stipule exactement quatre cent

1. L'Ancien Testament n'a un mot signifiant « heure » que dans ses morceaux en araméen : Daniel 3, 6 etc.
2. Genèse 18, 1 ; I Sam. 11, 11.
3. Genèse 3, 8 ; Cantique 2, 17.
4. I Rois 18, 29, 36 ; Esdras 9, 4 s. Daniel 9, 21.
5. Genèse 24, 11.
6. Exode 14, 24 ; Juges 7, 19 ; I Sam. 11, 11.
7. Amos 1, 1.
8. Esaïe 20, 1.
9. Ezéch. 1, 2.
10. Esdras 3, 8.
11. Esaïe 6, 1.
12. Ainsi I Rois 15, 25, 33.
13. Ainsi I Rois 15, 1, à comparer à 14, 21.
14. II Rois 3, 1. Là précisément apparaît une contradiction avec II Rois 1, 17. D'après ce texte, Joram était monté sur le trône d'Israël seulement pendant la deuxième année de Joram, roi de Juda. C'est inexact, si le prédécesseur de Joram en Israël, Ahazya, devint roi pendant la dix-septième année de Josaphat et régna deux ans (I Rois 22, 52), et si Josaphat a régné vingt-cinq ans (I Rois 22, 42).

quatre-vingts ans, pour correspondre au même nombre d'années supposées écoulées entre la sortie d'Egypte et la construction du temple de Salomon[1]. Quatre cent quatre-vingts était un nombre très séduisant, car il se divisait en douze fois quarante. Or, depuis la sortie d'Egypte jusqu'à la construction du temple, on peut, d'après les données de l'Ancien Testament, suivre presque sans lacune les générations successives, d'une durée moyenne de quarante ans chacune[2]. Pour les quatre cent quatre-vingts années suivantes, au moins d'après le chroniqueur[3], il y a douze générations de grands-prêtres, car il suffit d'en ajouter une pour l'exil aux onze comprises entre Azaria, premier grand-prêtre fonctionnant dans le temple, et Yosadak, qui partit en exil. « De là s'aperçoit encore une lumière particulière par le fait que la série de l'Israël du Nord comprend deux cent quarante ans, la moitié de la période des quatre cent quatre-vingts ans[4] ». Ceci trahit déjà quelque chose de l'artifice qui domine la chronologie de l'Ancien Testament, mais la même impression se renforce encore lorsque l'on considère ce qui suit : d'Adam à la sortie d'Egypte, les données numériques[5] fournissent deux mille six cent soixante-six années = vingt-six siècles trois quarts. Est-ce par hasard que l'exode se produit pendant la vingt-septième génération[6] ? A ceux qui vivent encore on attribue les deux tiers des cent ans que l'on compte pour toute une génération. Si l'ensemble est tellement artificiel, il n'est pas surprenant que le détail ne le soit pas moins[7]. Pour obtenir ces dispositions, il suffit de pouvoir manier avec facilité et comme en se

1. I Rois 6, 1.
2. I Chron. 5, 29 ss. compte encore douze grands-prêtres depuis Aaron jusqu'au premier temple. La notice du v. 36*b* se place après 35*a*.
3. I Chron. 5, 35 ss.
4. De Jéroboam Ier à Joram il y a quatre-vingt-dix-huit ans; de Jéhu à Osée, cent quarante-quatre. Mais les quatre-vingt dix-huit correspondent à quatre-vingt seize en Juda, de Roboam à Ahazya, contemporain de Joram; donc quatre-vingt seize plus cent quarante quatre = deux cent quarante. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs*[2], 1899, p. 299 s. On y voit aussi la preuve de l'artifice de la répartition dans le détail.
5. D'après le texte massorétique; voir Genèse 5; 11, 10 ss.; 21, 5; 25, 26; 47, 9; Exode 12, 41.
6. La génération d'Eléasar, arrière petit-fils de Lévi (Exode 6, 16 ss.). Jacob, le père de Lévi, appartient, d'après les textes cités dans la note précédente, à la vingt-deuxième génération.
7. Répartition de cent en soixante-dix plus trente, ou en soixante-cinq plus trente-cinq; de trois cents en cent trente plus cent trente-cinq plus soixante-cinq; de cinq cents en quatre-vingt-dix plus cent soixante-deux plus cent quatre-vingt sept plus trente-deux plus vingt-neuf.

jouant les opérations les plus simples de l'arithmétique. Ainsi procédèrent ces auteurs de chronologie; si parfois on les voit faire une erreur d'addition[1], il y a plutôt lieu de l'attribuer à la transmission du texte[2], que de les croire mauvais calculateurs. Ils ont même entrepris des calculs plus compliqués, si l'on peut admettre, comme l'assyriologue Oppert croit l'avoir découvert[3], que la chronologie du code sacerdotal n'est qu'une réduction de celle de la préhistoire babylonienne, opérée d'après un système très précis : tandis que les Chaldéens comptaient quatre cent trente-deux mille ans pour les dix premiers hommes jusqu'au déluge, la Genèse[4] donne pour la même époque seize cent cinquante-six ans. Dans cette réduction, une semaine juive correspondrait exactement à un lustre babylonien de cinq ans[5].

Outre la chronologie, les circonstances courantes du culte pouvaient donner aux prêtres l'occasion de se livrer à des calculs. C'étaient, par exemple, la fixation des sommes de l'impôt de capitation[6], le rachat des premiers-nés[7], la livraison du butin de guerre[8], le poids des offrandes consacrées[9], etc.

Deux systèmes de numération se combinent en Israël : système décimal et système sexagésimal. Le premier est prouvé par le fait qu'on exprime les dizaines par le pluriel des nombres de trois à dix. Dix, cinquante, cent et mille sont les unités fondamentales dans l'administration judiciaire et militaire[10]. Amos, dans ses menaces, parle une fois de guerriers exactement « décimés[11] ». Il

1. D'après Nombres 3, 22, 28, 34, 39, 7500 + 8600 + 6200, donnent 22.000 (au lieu de 22.300).

2. Lire, v. 28, *chelôch* (trois) pour *chèch* (six).

3. *Nachrichten d. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen*, 1877, p. 201-223.

4. Cf. Genèse 7, 6.

5. 432.000 : 1.656 = 6000 : 23 (diviseur : 72). 6.000 ans = 1200 lustres; 23 ans = 23 × 52 = 1196 semaines. En outre, comme une année comprend cinquante-deux semaines plus 1 jour 1/4, il faut ajouter : 23 jours × 1 1/4 = environ quatre semaines, Ensemble donc : 1200 semaines juives, qui correspondent aux 1200 lustres babyloniens.

6. Exode 38, 25 s. : 1/2 sicle par tête, donc, pour une population de 603550 hommes : 301775 sicles = 100 talents (de 3000 sicles) plus 1775 sicles.

7. Nombres 3, 46, 50 : pour 273, à 5 sicles chacun = 1365 sicles.

8. Nombres 31, 32 ss. : 2 % du butin des guerriers est livré aux prêtres, 2 % du butin de la communauté va aux lévites.

9. Nombres 7, 13 ss. ; 85 : 12 × 130 + 12 × 70 = 2.400 sicles.

10. Exode 18, 21; Deutéron. 1, 15; I Sam. 22, 7.

11. Amos 5, 3; cf. Esaïe 5, 10; 6, 13.

suffit, au reste, de se rappeler l'importance des dîmes comme dons, et l'application étendue de mesures par dix[1], dans le Décalogue entre autres[2]. Manifestement on aimait à placer les lois en séries de dix, parce qu'ainsi on pouvait les énumérer sur les doigts; les dix doigts sont donc le point de départ naturel de tout le système. Quant au système sexagésimal, il a été emprunté à la Babylonie. Soixante et ses composants cinq et douze y étaient normatifs[3]. On connaît l'importance du nombre douze dans l'Ancien Testament : douze tribus, douze pierres[4], douze pierres précieuses[5], douze taureaux pour la mer d'airain[6], douze pains de proposition[7], douze portes pour la Jérusalem future[8], douze paroles, un dodécalogue à côté des décalogues[9], sans parler des douze mois. Soixante et ses multiples sont usuels, notamment dans le système des poids et des monnaies : un talent = soixante mines = trois mille six cents sicles. Mais à la longue on voit le système décimal supplanter sur ce point le système sexagésimal[10]. Le rôle de sept et de quarante dans l'Ancien Testament est bien connu. Il est plus difficile de dire comment ces nombres sont arrivés à y prendre cette importance. On explique naturellement celle du chiffre sept par les planètes ou les jours d'une phase lunaire; celle du nombre quarante par celui des jours pendant lesquels les pléiades ont disparu sous l'horizon[11]. Mais cette dernière explication notamment soulève mainte objection. On est toujours ramené, pour la prédilection marquée à ces nombres « sacrés » et à d'autres encore (soixante-dix par exemple),

1. L'épha, mesure de capacité pour les corps solides, très souvent nommée, vaut 1/10 de khomer, comme le bath, mesure équivalente pour les liquides, vaut 1/10 de kor; l'omer vaut 1/10 d'épha; voir au surplus Exode 29, 40; Lévit. 14, 10; Nombres, 15, 4.

2. On sait, comme Gœthe l'avait déjà vu, qu'il y a deux textes du Décalogue : Exode 20 et Deutéron. 5, d'une part; Exode 34, d'autre part. Pour la disposition par cinq des prescriptions du livre de l'alliance, voir le *Commentaire* de Dillmann-Ryssel sur l'*Exode*, 1897, p. 243.

3. Cf. H. Winckler, *Die babylonische Kultur*, 1902, p. 2 ss.

4. Exode 24, 4; Josué 4, 3, 8; I Rois 18, 31.

5. Exode 28, 21.

6. I Rois 7, 25.

7. Lévit. 24, 5 ss.

8. Ezéch. 48, 30 ss.

9. Deutéron. 27, 15-26.

10. La-dessus, repose la valeur du talent donnée plus haut (p. 329 n. 6) 3000 sicles. Pour plus de détails voir la *Bible* de Kautzsch 2e, p. 604. Le nombre cinq ne joue guère aucun rôle chez les Israélites; cependant le pentagramme a été utilisé comme marque de fabrique sur l'anse d'une cruche (Benzinger, *Archäologie*[2], p. 166).

11. Autre explication, par exemple : Böklen, *Archiv. f. Religionswiss.* 1903, p. 56 ss.

à ce qu'a d'irrationnel la manière israélite de compter. Même techniquement elle avait ses limites. Quand il est dit, par exemple[1], que le contenu de la mer d'airain du temple était de 2000 bath = 72800 litres, c'est compté de telle sorte qu'une demi-sphère ou un cylindre ayant en diamètre et en hauteur les mesures indiquées pour la mer d'airain n'aurait pu en contenir que la moitié ou les deux tiers[2]. Mais le chroniqueur[3] fait une faute encore plus grossière en portant la contenance de 2000 à 3000 bath.

L'art médical était très en honneur; cela se constate déjà par le fait qu'on aime à se représenter Dieu comme celui qui guérit. Si l'on y regarde de plus près, on voit que dans la plupart des cas l'image du chirurgien prédomine aux yeux des poètes. « Dieu blesse et il panse; il déchire et ses mains guérissent[4] ». Il est déjà significatif que le mot que nous avons coutume de traduire par guérir, signifie d'abord à peu près raccommoder. Cela conduit à admettre que l'art israélite de guérir consistait en première ligne à savoir traiter les blessures. Ainsi Esaïe[5] décrit un corps qui n'a rien d'intact de la plante des pieds au sommet de la tête : « Blessure, plaie, coups, rien n'a été pansé, bandé, adouci par l'huile ». On voit de quelle nature était le traitement. Jérémie[6] mentionne le baume de Galaad, dont il attend comme effet curatif qu'il fera former une nouvelle couche de chair sur la blessure[7]. Pour amollir les abcès, on employait les emplâtres de figues[8], encore très usuels dans l'Orient actuel. Il semble que ces soins n'étaient pas seulement laissés à l'initiative de chacun — chez les Bédouins, les femmes exerçaient la médecine[9], — mais qu'avec le temps il se constitua un corps de médecins qui se faisaient rétribuer. On comprend ainsi que le livre de l'alliance prescrive[10],

1. I Rois 7, 26.
2. Cf. Benzinger, *ouv. cité*, p. 217, n. 2.
3. II Chron. 4, 5. Pour une circonférence de 30 coudées, ce texte donne le diamètre de 10 (v. 2).
4. Job 5, 18; cf. par exemple Osée 6, 1.
5. Esaïe 1, 6.
6. Jérém. 8, 22.
7. Cf. Jérém. 46, 11; 30, 13, 17; 33, 6; Esaïe 58, 8.
8. II Rois 20, 7.
9. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*[2], 1897, p. 160, n. 4.
10. Exode 21, 19.

pour le cas où un homme ayant reçu des coups doit garder le lit, de faire payer le traitement à l'auteur des coups. On se reportera volontiers à ce propos à la loi de Hammourabi; on y trouve[1] la disposition correspondante : c'est le coupable qui doit payer le médecin. D'ailleurs, ce code traite parfois le chirurgien sans grande modération. « Si un médecin a fait une grave blessure à quelqu'un en se servant du couteau opératoire en bronze, et causé ainsi sa mort, ou si, avec le même couteau, il a ouvert la fistule lacrymale de quelqu'un et par là détruit son œil, on lui coupera la main[2] ». Qui sait si ce couteau opératoire en bronze n'a pas fonctionné aussi entre les mains des chirurgiens israélites?

Un texte de Job[3] nous fait connaître l'idée qu'on avait de l'origine physiologique de l'homme : la semence humaine se coagule dans le sein maternel comme le lait devenant du fromage; ainsi est formé l'embryon, qu'ensuite Dieu recouvre de chair et de peau, puis pourvoit de nerfs et d'os[4], comme on entrelace des ronces dans une haie.

La manière de considérer les maladies s'aperçoit déjà dans le nom : « coups » qu'on leur donne volontiers. L'auteur du « coup » est à l'origine un être démoniaque. Mais plus tard Yahvé prend sa place[5], ou le démon devient son serviteur, c'est-à-dire son ange, exécutant sa volonté. Tel est notamment l'ange de la peste[6], comme aussi Satan, qui « frappe Job d'un ulcère malin des pieds à la tête[7] ». A cette théorie démoniaque de la maladie, correspondent volontiers des pratiques plus ou moins magiques[8]. On agit peut-être avec autant de prédilection sur la croyance du patient par un signe miraculeux[9]. Celui qui est appelé à exercer ce traitement est l'homme de Dieu[10], au degré inférieur le magicien[11], habituellement le prê-

1. § 206.
2. § 218.
3. Job 10, 10 s.; cf. le commentaire de Duhm.
4. Cf. Ezéch. 37, 6, 8.
5. Voir ci-dessus, p. 84 s., et cf. par exemple Exode 11, 4 ss.; Esaïe 37, 36.
6. II Sam. 24, 16 s.
7. Job 2, 7.
8. Cf. II Rois 5, 11. Pour les effets curatifs qu'on espérait des jardins d'Adonis, cf. Esaïe 17, 11.
9. II Rois 20, 8 ss.
10. II Rois 5.
11. Cf. Exode 22, 17; Deutéron. 18, 10 s. Le mot employé là : *mekachcheph*,

tre[1]. Il n'est pas douteux que parmi eux, avec le temps, le grand nombre des cas de maladies observés ait développé une certaine somme de connaissances médicales. Il suffit de voir quel subtil diagnostic la loi[2] confie au prêtre pour apprécier l'état d'un malade suspect de lèpre. Cela montre que l'on était assez expert pour apprécier et discriminer les maladies de la peau[3]. D'autre part, il ne semble pas que le rapport de la peste avec les rats ou les souris qui en apportent le virus ait été inconnu. C'est ainsi, du moins qu'en dépit de beaucoup de contestations, on peut apprécier le vieux récit israélite qui parle de souris d'or comme d'un don expiatoire des Philistins, frappés de la peste en châtiment de leur prise de l'arche de Yahvé[4]. Ce don ressortit manifestement à la magie sympathique. Dans un autre cas encore peste et souris vont ensemble. D'après l'Ancien Testament, l'armée assyrienne de Sanchérib se retire brusquement, parce que l'ange de Yahvé l'a frappée de la peste[5]; d'après Hérodote[6], cette retraite soudaine des Assyriens est causée par des souris qui ont rongé ses armes. La différence de ces traditions peut bien provenir d'une théorie primitive faisant de la souris (ou du rat) l'auteur de la peste. D'autres maladies connues et dont on parle sont : la consomption[7], la fièvre[8], les affections des organes sexuels[9], les maladies intestinales[10], les maux de pieds (la goutte?)[11], etc.; on ne peut pas toujours les identifier exactement. Il est souvent question de la cécité[12]; les maux d'yeux ont été fréquents et importants[13]. On connaît aussi les atta-

semble désigner à l'origine celui qui brasse le breuvage magique ou celui qui coupe les herbes.

1. Deutéron. 24, 8.
2. Lévit. 13.
3. Pour plus amples développements sur ce point, cf. par exemple Nowack, *ouv. cité*, p. 53 s.; G. N. Münch, *Die Zaraath (Lepra) der hebräischen Bibel*, 1893; Zeitschr. d. Deutsch.-Palästinavereines, 16, 1893 p. 247-255; 18, 1895, p. 34-40; 41-44. Le poète du livre de Job possède aussi le coup d'œil exercé à reconnaître les symptômes caractéristiques de la lèpre; cf. Job 7, 5, 15; 19, 17, etc.
4. I Sam. 6, 4. En considérant ce texte de près, on constate qu'à l'origine il n'y était question que des souris d'or. En y ajoutant comme explication des tumeurs ou bubons dorés de la peste, on s'égara par l'idée qu'il y avait eu double plaie : la peste et les souris. La tradition sur ce point apparaît dans la Bible grecque.
5. II Rois 19, 35 = Esaïe 37, 36.
6. Hérodote 2, 141.
7. Esaïe 10, 16, 18.
8. Lévit. 26, 16; Deutéron. 28, 22. Josèphe *Antiq.* 13, 15, 5 parle de la fièvre intermittente.
9. Lévit. 15.
10. II Chron. 21, 15, 18 s.
11. II Chron. 16, 12.
12. Par exemple Lévit. 19, 14; Deutéron. 27, 18.
13. C'est le cas jusqu'à aujourd'hui. Cf. *Canaan, Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel*, p. 4.

ques, et on les décrit comme : « le cœur frappé à mort dans la poitrine »; le malade « devient comme une pierre[1] ». D'ailleurs la mort n'est autre chose que la sortie de l'âme quittant le corps[2], soit qu'elle s'en aille en fumée avec le dernier soupir[3], soit qu'elle s'écoule avec le sang répandu[4]. En tout cas, on vit encore tant qu'elle reste dans le corps[5]. De là l'explication d'une autre sorte de thérapeutique de la maladie, basée sur le principe qu'il faut maintenir solidement l'âme dans le corps ou l'y ramener[6]. C'est peut-être à cela que devaient servir les liens magiques confectionnés par certaines prophétesses, que l'on fixait au poignet[7]. D'après le récit connu d'une résurrection opérée par Elisée[8], on semble avoir pensé que l'âme revenait par le nez, de même que le narrateur du récit de la création montre Dieu soufflant le souffle vital dans les narines de l'homme[9].

L'idée qui fait de la maladie un état provoqué par Dieu ou par un esprit trouve en tout premier lieu son application en ce qui concerne les maladies mentales. C'est un mauvais esprit venu de Yahvé qui cause les crises d'humeur sombre de Saül[10]. Le malade tenu pour possédé de l'esprit : cette théorie aura en Palestine même une période classique plus tard: Elle rendait parfois les aliénés redoutables; on n'osait pas porter la main sur eux[11]. Dans le cas de Saül le remède fut la musique[12]. La conviction de son pouvoir curatif était générale dans l'antiquité[13].

Après l'exil, le développement notable de l'art de guérir chez les Juifs trouva d'abord un certain obstacle dans la conception, suffisamment connue par le livre de Job. qui fait de la maladie un châtiment pour des péchés évidents ou secrets. Cela rendait le malade suspect et augmentait la répulsion envers lui. Pour d'autres raisons encore,

1. I Sam. 25, 37.
2. Par exemple Genèse 35, 18; Habac. 2, 19; Jonas 4, 3. Cf. Bertholet, articles *Tod* et *Mensch* dans *die Religion in Geschichte und Gegenwart*,
3. Cf. Jérém. 15, 9; Job 11, 20.
4. Voir ci-dessus, p. 131.
5. II Sam. 1, 9.
6. « Ramener l'âme » est synonyme de ranimer, recréer, par exemple dans Ps. 19, 8; Ruth 4, 15.
7. Ezéch. 13, 18; cf. A. Lods, *La croyance à la vie future*, 1906, 1, p. 46 s. Le même point de vue permet peut-être d'apprécier aussi l'exemple cité par Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*[2], p. 164.
8. II Rois 4 35; cf. I Rois 17, 21 s.
9. Genèse 2, 7.
10. I Sam. 16, 14.
11. Cf. I Sam. 21, 13 ss.
12. I Sam. 16, 15 ss.
13. Cf. E. Rohde, *Psyche*[6], 1910, 2, p. 48 s.

le chroniqueur n'aime pas les médecins[1]. Quand il reproche au roi Asa de les avoir consultés au lieu de Yahvé, on lit à travers les lignes la crainte formelle que l'art humain viole l'honneur de Dieu. Mais la saine raison l'emporte chez le Siracide, qui recommande d'honorer le médecin[2].

On peut distinguer un commencement de connaissances botaniques dans la répartition du monde végétal que fait le récit de la création[3] : herbes et arbres; la distinction repose sur le fait que les herbes portent leur semence en elles (ouvertement), tandis que celle des arbres est contenue dans le fruit.

En ce qui concerne la connaissance du langage, on remarque d'abord une grande série d'étymologies populaires, qui n'ont évidemment rien de scientifique[4]. La différence des langues s'explique, comme on le sait, par la confusion qui aurait été le châtiment infligé après la construction de la tour de Babel[5]. Jusqu'alors il n'y avait donc eu qu'une langue, l'hébreu, cela va de soi pour les Israélites : lors de la création, Dieu désigne les choses par leurs noms hébreux, et dans l'histoire du paradis, il parle cette langue avec Adam. Naturellement aussi, l'hébreu est seul un langage véritable; ce que parlent les autres peuples n'est que « balbutiement[6] ». Mais, en prenant contact à la longue avec le milieu environnant, il fallut bien s'initier à ce langage inférieur. La légende fait déjà parler l'égyptien par Joseph, et le montre se servant d'un interprète pour s'entretenir avec ses frères[7]. Au huitième siècle, au moins les chefs politiques de Jérusalem savent l'araméen[8], et des « aramaïsmes » pénètrent dans l'hébreu dès avant l'exil[9]. Pendant l'exil, on se donna même certains noms propres babyloniens[10] et perses[11]; on les comprenait sans aucun doute. La langue babylonienne de la cour

1. II Chron. 16, 12.
2. Sirac 38, 1 ss.
3. Genèse 1, 12, 29.
4. Cf. par exemple Genèse 5, 29; 17, 5; I Sam. 1, 20.
5. Genèse 11, 1 ss.
6. Esaïe 28, 22. C'est le naïf orgueil de tout peuple antique. Cf. Gunkel, *Commentaire de la Genèse*[2], p. 106.
7. Genèse 42, 23.
8. Esaïe 36, 11. Autrement : Schulthess, *Das Problem der Sprache Jesu*, 1917, p. 18 s.
9. Cf. Kautzsch, *Die Aramäismen im Alten Testament*, 1902.
10. Par exemple *Zorobabel*.
11. *Bigvay*, Esdras 2, 2.

était, semble-t-il[1], familière à un homme aussi cultivé que le Deutéro-Esaïe, parce qu'il connaissait le babylonien. Ceux qui revinrent de l'exil s'unirent si souvent à des femmes appartenant aux peuples voisins, que Néhémie trouva à Jérusalem des Juifs dont les enfants parlaient pour la moitié le dialecte d'Asdod ou d'autres langues des peuples en question, mais avaient désappris la langue juive[2]. Entre temps, l'influence araméenne avait beaucoup progressé en Palestine, comme dans toute l'Asie antérieure. Sous la domination des Perses, cette langue fut employée officiellement pour le commerce et la diplomatie. Les papyrus trouvés à Assouan et à Eléphantine font voir combien elle s'était implantée parmi les Juifs. Il n'en était pas autrement dans leur propre pays. L'araméen a même pénétré dans le texte biblique; là c'est une glose érudite[3]; ici, une formule d'exorcisme populaire[4]; ailleurs, d'anciens documents[5], insérés dans un contexte historique qui est lui-même en araméen[6]. Il est significatif qu'à l'occasion le chroniqueur aussi se sert de l'araméen pour faire transition à ce qu'il emprunte à ses sources de cette langue[7]; l'usage de l'araméen devait donc être familier aux Juifs de cette époque (aux environs de 300 avant J.-Ch.). Un siècle et demi plus tard, sa pénétration était telle[8] que tout un morceau du livre de Daniel, destiné pourtant à des lecteurs appartenant aux milieux populaires, est en araméen[9]. Mais l'auteur se trompe s'il croit que c'était le langage des sages de Babylone au temps de Nébucadnezar[10]. Sa science à cet égard est aussi insuffisante qu'en ce qui concerne toute l'histoire et les circonstances extérieures des périodes babylonienne et perse[11]. D'ailleurs, l'hébreu resta la langue du culte officiel et des scribes.

D'une science spéculative il n'y a à peu près rien à

1. Cf. Kittel, *Zeitschr. f. Alttestamentl. Wiss.* 18, 1898, p. 161.
2. Néhém. 13, 24.
3. Genèse 31, 47.
4. Jérém. 10, 11.
5. Esdras 4, 8-23; 5, 6-6, 12; 7, 12-26.
6. Esdras 4, 24; 5, 3-5; 6, 13-15.
7. Esdras 5, 1 s.; 6, 16-18.
8. On constate que déjà au troisième siècle l'araméen prédominait dans le judaïsme, car c'est par la forme araméenne *pacha* (la Pâque) que ceux qui traduisirent alors la loi en grec rendirent l'hébreu *pesah*.
9. Daniel 2, 4*b*- 7, 28.
10. Daniel 2, 4.
11. Cf. Bertholet, *Daniel und die griechische Gefahr*, 1907 (*Religionsgeschichtliche Volksbücher*), p. 38 ss.

attendre chez les anciens Israélites. Ce peuple était beaucoup trop réaliste, incapable d'abstractions et de se libérer des données tangibles. Il suffit de considérer les expressions par lesquelles il désigne la pensée. La plus usuelle[1] signifie primitivement le murmure ou le bourdonnement, et s'emploie aussi pour le roucoulement de la colombe[2] ou le grondement du lion[3]. Ailleurs on emploie volontiers le mot qui veut dire habituellement parler[4]. Il va doncde soi que le fait de penser ne sépare pas de l'expression énoncée.

On n'échappe pas ainsi aux intermédiaires sensibles. De même on dépend absolument du concret pour rendre les diverses notions abstraites. Par exemple, pour l'idée d'instabilité, de fragilité, si importante aux yeux des Indiens, l'hébreu n'a pas de terme spécial[5], alors même qu'il use de l'image bien connue et impressive du souffle[6], ou de celle de l'herbe qui fleurit le matin et se dessèche le soir[7]. L'idée de la toute-présence divine ne peut, elle aussi, s'exprimer en hébreu que par des périphrases imagées : « Si je monte au ciel, tu y es; si je me couche au séjour des morts, t'y voilà; si je prends les ailes de l'aurore et vais aux extrémités de la mer, là aussi ta main me conduiras[8] », etc. Sans doute on rencontre souvent le mot « éternité », mais l'usage de la langue montre combien il serait erroné de l'interpréter dans un sens abstrait ou même métaphysique. Il y a des passages où éternité ne désigne rien de plus que la durée de la vie[9], et sans cesse se retrouve le besoin de la mesurer matériellement et de la faire comprendre par des représentations concrètes. « Mille années sont devant toi comme le jour d'hier et comme une veille de la nuit[10] ».

L'esprit n'est pas porté vers la généralisation. L'absence d'une notion de l'ensemble du monde et d'un mot correspondant, signalée déjà, est significative. On penche toujours à accentuer les détails caractéristiques. Par

1. *hagah*.
2. Esaïe 38, 14; 59, 11.
3. Esaïe 31, 4.
4. *'amar*.
5. *kkadêl*, ps. 39, 5, ne prouve rien en sens contraire.
6. Job 7, 16.
7. Ps. 90, 5 s.; Esaïe 40, 6 ss.
8. Ps. 139, 8-10.
9. Exode 21, 6; I Sam. 1, 22.
10. Ps. 90, 4.

suite, l'élocution hébraïque est toujours descriptive quand elle peut se limiter à ces traits[1]. On reproche à l'Israélite comme au Sémite en général le manque de force imaginative. C'est exact, si l'on veut parler de l'activité de l'imagination qui combine. Les images sont juxtaposées, sans lien organique et même sans effort sensible pour en trouver un. Une association de mots peut suffire pour amener un changement d'image[2]. L'Israélite a possédé une forte mobilité de l'esprit. Il importe d'en tenir compte, et la critique littéraire dépasse souvent son but, lorsque, surtout dans les ouvrages prophétiques, elle croit devoir conclure à l'inauthenticité de textes où elle trouve un passage subit d'une image à une autre. Ce qui unit les éléments disparates, c'est que l'auteur les rapporte à son sujet. A cet égard, on en est venu à reconnaître dans le subjectivisme un trait essentiel de l'esprit sémitique, d'où provient dans la poésie hébraïque la prédominance du lyrisme, tandis que les genres de poésie plus objectifs, l'épopée et le drame, font à peu près défaut[3]. Plus, dans ces conditions, les idées d'après lesquelles le sujet juge le monde et les choses sont normatives, plus ce jugement apparaît coloré de l'esprit religieux propre à l'Israélite, et, la religion étant pour lui essentiellement pratique, ce jugement suit principalement sinon exclusivement des points de vue pratiques. Ainsi se confirme l'impression que nous avons éprouvée dès l'abord : le savoir israélite est très éloigné de toute théorie.

Même la philosophie grecque, qui pénétra chez les Juifs à l'époque hellénistique, ne les intéressa au commencement que par son côté pratique. Elle ne s'acclimata pas, d'ailleurs, parmi eux, sans provoquer des conflits et des objections. On le constate en lisant le livre de l'Ecclésiaste, qu'on peut considérer comme l'essai tenté par un Juif pour s'accommoder de l'esprit grec de son temps. Ce n'est

1. Kœberle, *Natur und Geist nach der Auffassung des Alten Testamentes*, 1901, p. 66.
2. Cf. par exemple Esaïe 30, 13 s.
3. Ainsi déjà Lassen *Indische Altertumskunde*[1], 1847, p. 414 s. Renan, etc. Cf. Kœberle, *ouv. cité*, p. 50. Le même, *Die geistige Kultur der semitischen Völker*, 1901, p. 14 s.

pas impunément qu'il a écouté cette nouvelle sagesse qui cherchait le plaisir de la vie, et qui cependant, en regard de la foi héréditaire, entraînait à un scepticisme, où l'on ne pouvait être vraiment satisfait de cette jouissance. Mais cette union du judaïsme et de la culture grecque annonce déjà un temps nouveau que nous n'avons pas à considérer ici.

III

Arts plastiques, musique et littérature.

L'art plastique israélite ne comprend guère que ce que nous avons déjà eu à exposer en ce qui concerne le travail de la pierre, des métaux et la gravure sur bois[1]. Le commandement[2] : « Tu ne te feras aucune image ni aucune ressemblance de ce qui est en haut dans le ciel, en bas sur la terre et plus bas encore dans les eaux », s'opposait à tout développement dans ce domaine, et ne se conçoit comme commandement fondamental de la religion israélite, que dans un milieu où le sens de l'art plastique ne s'était pas affirmé. On peut comprendre, dès lors, que de tous les arts la peinture soit, chez les Hébreux, celui qui en est resté au degré le plus rudimentaire[3]. Ils emploient le même mot pour : peindre, enduire ou oindre[4]. On parle de maisons lambrissées de cyprès et peintes au minium[5]. Le minium fut employé aussi pour rougir des dessins en creux. Ezéchiel[6] connaît, en ce genre, des images représentant des guerriers chaldéens, et introduites de Babylone; d'après lui, elles auraient incité les Judéens à entrer en rapport personnel avec les gens ainsi représentés. Il connaît aussi[7], dessinés sur les murs d'une chambre du temple, les traits de reptiles et autres « bêtes abominables », auxquelles, dans des cultes idolâtres, on offre de l'encens. L'un et l'autre récit visent, on le voit, des

1. P. 234 s.
2. Exode 20, 4.
3. Benzinger, *Archäologie*[2], p. 233.
4. *mâchakh*, voir ci-dessus, p. 128, n. 4.
5. Jérém. 22, 14.
6. Ezéch. 23, 14 s.; voir le *commentaire de* Kraetzschmar.
7. Ezéch. 8, 10 s.

importations étrangères. Combien peu le sens des couleurs, pourtant vif en lui-même, était différencié chez les Israélites[1], cela se voit par le langage, qui n'a qu'un mot pour désigner le vert et le jaune, et un pour le rouge et le brun. On n'en affectionne que davantage la désignation des couleurs d'après certains objets matériels; ainsi « les tentes de Kédar[2] » sont les tentes noires (d'après la couleur des chèvres noires dont la pelure servait aux Kédariens à tisser leurs tentes); « le sang des raisins[3] » est le vin rouge, etc.

On s'attendra à trouver la musique israélite[4] incomparablement plus développée que les arts plastiques, si l'on se rappelle combien elle était appréciée aux temps nomades déjà[5], et si l'on constate combien souvent il en est parlé par la suite. Malheureusement cette attente sera peu satisfaite. Un mauvais destin a sévi sur l'interprétation à donner aux nombreuses expressions musicales techniques de l'Ancien Testament, qui se trouvent surtout dans le psautier et dans les Chroniques. Nous ne pouvons guère les comprendre[6]. D'un certain texte[7] on a voulu conclure que l'un des sons les plus élevés joués sur la harpe était accompagné à l'octave par la cithare. Les Hébreux auraient donc connu déjà les sept tons. Mais cela n'est pas sûr. Il se peut que le chant et l'accompagnement aient été *unisono*[8]. D'une harmonie on ne peut pas parler pour la musique israélite. Par contre, d'après l'usage très riche des instruments à percussion, il semble que cette musique ait été bien rythmée, et elle a pu devoir ce rythme[9] à son rapport encore très vivant avec le travail d'une part, la danse de l'autre. Les chants du travail devront encore être considérés à propos de la littérature; naturellement il faut admettre qu'ils étaient réelle-

1. Cette lacune est à peu près générale dans l'antiquité.
2. Cantique 1, 5; voir ci-dessus, p. 142.
3. Genèse 49, Deutéron. 32, 14.
4. Cf. entre autres, Gressmann, *Musik und Musikinstrumente im Alten Testam.* 1903. Cornill, *Music in the Old Testament*, Chicago, 1909. — Ad. Lods, *Les idées des anciens Israélites sur la musique. Journal de Psychologie*, janvier-mars 1926, p. 239 ss. (*Note du traducteur*).
5. Voir ci-dessus, p. 146.
6. Ceci s'applique aussi au mot *séla* des psaumes. Cf. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 5, p. 579.
7. I Chron. 15, 20 s.
8. II Chron. 5, 13.
9. On soutenait aussi le rythme, sans doute, en claquant les mains ou en frappant les pieds; cf. Ezéch. 6, 11.

ment chantés. Ailleurs, la musique s'associe aux circonstances solennelles les plus diverses de la vie, heureuses ou tristes, relatives à l'individu ou à la communauté. Ainsi on fait de la musique à table[1], aux noces[2], à l'adieu[3], dans les cérémonies funéraires[4], au retour d'une armée victorieuse, et en ce cas on parle de femmes qui dansent des rondes, avec accompagnement de tambourins et de cymbales[5]. D'autre part, la musique est connue pour adoucir les natures excitées[6], et aussi pour provoquer la passion et l'extase[7]. Elle produit même ses effets envers les démons; tel est, en dernière analyse, le sens de la prescription[8] qui veut que le grand prêtre, en entrant dans le sanctuaire, porte sur son vêtement des clochettes d'or; elles annonceront son approche aux esprits du seuil[9].

La musique a joué un rôle particulier dans le culte, surtout à l'époque récente[10]. On le voit moins encore dans le psautier que dans les Chroniques, dont l'auteur manifeste un intérêt si évident aux chantres du temple qu'on a pu supposer qu'il appartenait lui-même à ce milieu. Sur ses traces marche un continuateur, qui ajouta à son œuvre une série d'additions[11] où il s'occupe en détail de la musique du temple, spécialement des instruments qui y étaient employés. D'ailleurs, il suffit de se représenter comment le chroniqueur désigne en David l'idéal du « chantre et liturge ». Pour cette époque, David n'est plus le roi, le héros à la tête de ses hommes d'armes; il est le pieux chanteur qui « mit sa muse au service du culte et composa des psaumes, en communion avec Asaph, Héman et Yedoutoun[12]. »

Le chant spécialement paraît avoir fleuri en Israël. Les rois israélites s'entouraient de chanteurs et de chan-

1. Amos 6, 5; Esaïe 5, 12; Ps. 69, 13; Job, 21, 12.
2. Jérém. 7, 24; 16, 9; 25, 10; 33, 11.
3. Genèse 31, 27.
4. Amos 8, 3; Jérém. 48, 36.
5. Genèse 15, 20 s.; Juges 11, 34; I Sam. 18, 6; Jérém. 31, 4.
6. I Sam. 16, 16 ss.
7. I Sam. 10, 5; II Rois 3, 15.
8. Exode 28, 33 s.
9. Sur l'avertissement donné aux esprits en entrant dans le sanctuaire, cf. J. F. Frazer, *Belief in Immortality*, 1, 1913, p. 100, J. Lubbock, *The origin of civilisation*, 1877, p. 155. E. Schiller, *Shinto* 1911, p. 59.
10. Plus anciennement : Amos 5, 23; Esaïe 30, 29.
11. Par exemple I Chron. 15, 19-24*a*, 28; II Chron. 5, 11*b*-13*a*, etc. Cf. *Relig. in Gesch. und Gegenw.* 1, 180.
12. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*[4], 1895, p. 181.

teuses[1]. Dans le tribut qu'Ezéchias doit livrer à Sanchérib victorieux se trouve son maître de chapelle[2]. Des chanteurs particuliers faisaient entendre dans le peuple notamment des chants d'amour[3]. La beauté des cantiques israélites doit avoir fait impression sur les étrangers : ainsi s'explique qu'on demandait aux exilés de chanter les cantiques de Sion[4]. Ce qui saisit les Orientaux et les touche, c'est en particulier la vibration de la voix, qui jusqu'à nos jours caractérise leurs chants. Cette pratique remonte loin, comme on le voit par l'image assyrienne d'un groupe de musiciens, où l'une des chanteuses tient sa main sous son menton pour produire précisément ces tons vibrants en faisant pression sur sa gorge[5]. D'ailleurs un proverbe nous laisse supposer le ton qu'avaient en général ces chants : « Répandre du vinaigre sur du nitre, c'est dire des chansons à un cœur attristé[6] ».

Nous ne dirions pas, comme on l'a soutenu volontiers, que la musique instrumentale n'a existé que pour accompagner le chant. Il est douteux, par exemple, que la musique qui précédait les bandes d'extatiques[7] ait consisté en autre chose que dans le son des instruments. L'Israélite connaît des instruments à cordes, à vent, à percussion et ceux qu'on agite ou secoue. Les instruments à cordes sont *nebel* et *kinnôr*, les mêmes mots que nous avons rencontrés[8] pour désigner l'outre ou la cruche. Ils devaient donc comprendre une caisse de résonance bombée. Mais on se demande si les cordes étaient tendues sur cette caisse comme dans le cas du luth, ou si, comme pour une harpe, elles suivaient une direction plus ou moins verticale. Le témoignage des pères de l'Eglise, qui parlent d'un sommet en bois dépassant les cordes vient à l'appui de la seconde hypothèse; donc *nebel* est une sorte de harpe[9]. Il ne faut pas se la représenter très grande, car on pouvait en jouer en marchant[10]. D'après l'Ancien Testament, cet instrument

1. II Sam. 19, 36; Ecclés. 2, 8.
2. *Altorient. Texte und Bilder* 1, p. 121.
3. Ezéch. 33, 32; cf. Esaïe 5, 1.
4. Ps. 137, 3.
5. Cf. Benzinger, *Archäologie*[2], p. 246.
6. Prov. 25, 20.
7. I Sam. 10, 5.
8. P. 142, n. 9.
9. D'après Jérôme, la forme en était celle d'un delta retourné.
10. Par exemple I Sam. 10, 5.

avait dix cordes[1], douze d'après Josèphe[2], qui dit aussi qu'on en jouait avec les doigts. Au contraire, d'après lui, le *kinnôr* était touché avec le plectre, et avait dix cordes. Il tient son nom du bois dont on le fit à l'origine, le « lotus[3] ». La tradition des pères doit avoir raison, qui en fait courir les cordes transversalement sur la caisse de résonance. D'après des représentations égyptiennes et assyriennes, ce serait un instrument du genre de la lyre. A cet égard, *kinnôr* correspond donc moins à la cithare, traduction courante, qu'à la harpe comme le croyait Luther. C'est l'instrument dont David jouait devant Saül[4]. On le montre aussi entre les mains des courtisanes qui vont chantant à travers les rues[5]. Il semble en général que ç'ait été un instrument pour musique joyeuse[6].

Par contre, *khalîl*[7], la flûte, est élégiaque[8]. Sans doute on pouvait l'employer aussi en des circonstances plus gaies, soit profanes, soit cultuelles[9]. Il semble qu'on ait eu du chalumeau, *'ougab*[10], une idée plus voluptueuse; tout au moins, son nom fait supposer que c'était par excellence l'instrument de la musique amoureuse[11]. Autrement, flûtes et pipeaux[12], en Israël comme ailleurs, sont les instruments typiques des bergers. Dans le cantique de Débora[13], on reproche à la tribu de Ruben d'avoir préféré à la participation au combat pour la liberté, le jeu de la flûte auprès de ses troupeaux. Les instruments à vent les plus puissants sont *chôphar et khazôzera*. Le premier semble avoir été d'abord la corne de bélier au sens

1. Ps. 33, 2; 92, 4; 144, 9. Il est vrai que le « nebel à dix cordes » peut être opposé là à un autre nebel plus ordinaire, ayant un nombre de cordes différent.
2. *Antiq.* 7, 12, 3.
3. D'après I Rois 10, 12, nebel et kinnôr sont faits en bois de santal. Chez les Grecs, *lotos*, instrument, désigne la flûte; mais le kinnôr hébreu est certainement un instrument à cordes; I Sam. 16, 23 en donne la preuve manifeste. Il est difficile de dire quel rapport peut exister entre kinnôr et le nom du lac de Génézareth (en hébreu *kinarôt*); ce lac est peut-être nommé d'après la « ville du lotus »; en tout cas la tradition rabbinique exalte cette ville dont les fruits sont aussi doux que celui du lotus. Cf. Gressmann, *ouv. cité*, p. 26.
4. I Sam. 16, 23.
5. Esaïe 23, 16.
6. Genèse 31, 27; Esaïe 24, 8; Ps. 137, 2; Job, 21, 12.
7. Ce nom désigne simplement un instrument percé.
8. Jérém. 48, 36.
9. I Rois 1, 40; Esaïe 5, 12; I Sam. 10, 5; Esaïe 30, 29.
10. Genèse 4, 21; Ps. 150, 4; Job 21, 12; 30, 31.
11. *'agab* signifie être plein d'ardeur, aimer.
12. *Machrôkîth*, Daniel 3, 5, pipeau, vient de *charaṣh*, siffler.
13. Juges 5, 16.

propre du mot[1], donc recourbée; l'autre était peut-être primitivement un instrument « court[2] » en métal, parfois en argent[3]; on le suppose droit. Il est permis de penser à ce propos aux trompettes du temple juif représentées sur l'arc de triomphe de Titus. *Chôphar* et *khazôzera* servaient l'un et l'autre comme instruments de signal dans la vie publique profane et dans le culte. Il y a déjà eu lieu de signaler[4] qu'un changement significatif s'accomplit à cet égard lorsque, avec le temps, la trompette guerrière devint un instrument pacifique et cultuel. Mais la crainte qu'on éprouvait autrefois à l'entendre persista à cause de son emploi dans les descriptions du jour du jugement futur[5]. Au point de vue musical, *chôphar* et *khazôzera* n'ontpas beaucoupde valeur, car ils ne donnent qu'un ton. On le distingue, semble-t-il, seulement par sa longueur ou sa brièveté[6].

Le principal instrument à percussion s'appelle *toph*; sorte de petit tambourin à main, c'est avant tout l'instrument des femmes[7], surtout des danseuses. Un autre instrument qu'on trouve aussi dans leurs mains, doit, d'après son nom[8], ressembler surtout au triangle. Quelle était la taille des cymbales[9], souvent nommées dans la musique du temple, nous ne le savons; il semble qu'il y en ait eu de plusieurs sortes[10]. Peut-être cela comprend-il aussi les castagnettes dont les danseuses se servaient. — Ce que l'Ancien Testament[11] connaît comme instrument qu'on secoue est sans doute une succédané de la crécelle analogue au sistre, attestée déjà dans les fouilles de l'époque cananéenne[12].

A l'époque hellénistique, de nouveaux instruments

1. De là vient aussi le rapport entre *chôfar* et *yôbel*, bélier (Josué 6, 4, 6, 8, 13); on emploie même *yôbel* seul (Exode 19, 13), ou *kèren yôbel* (corne du bélier, Josué 6, 5).
2. C'est une étymologie possible.
3. Nombres 10, 2; II Rois 12, 14.
4. P. 287.
5. Sophon. 1, 16; cf. Matth. 24, 31.
6. De lû sans doute, l'emploi de verbes différents : *ma'hak*, traîner (Exode 19, 13; Josué 6, 5) avec *yôbel* ou *kèren yôbel*; — et *taka*, pousser.
7. Des hommes en jouent aussi : I Sam. 10, 5 et quelques passages de psaumes.
8. *Chalîch*, I Sam. 18, 6. D'après Athénée (4, 23, p. 175), le triangle est un instrument syrien.
9. La désignation de cet instrument *selselim* ou *mesiltaïm* est une onomatopée; les cymbales étaient en métal, comme le montre encore I Corinth. 13, 1.
10. Ps.. 150, 5.
11. II Sam. 6, 5 : *mena'ane'im*.
12. P. 114.

furent introduits dans le pays; les noms[1] le prouvent : *kîtharôs*, en grec *kitharis*, instrument du genre de la lyre, peut-être voisin du *kinnôr*; *pesanterîn*, le *psalterion*[2] grec, instrument à cordes analogue au tympanon, ayant sans doute vingt cordes; *sumponya*, en grec *symphonia*[3], instrument favori d'Antiochus Epiphane[4]; le sifflet musette, *sabka*, en grec *sambuké*, peut-être en bois de sureau[5]; c'était chez les Grecs un instrument à cordes triangulaire, qui pouvait donner les tons les plus aigus, mais qui passait pour vulgaire[6].

Ici, comme dans tous les autres domaines, on constate la forte capacité d'assimilation que possédaient les Juifs.

Quant au patrimoine littéraire apporté du désert, puisqu'il circulait d'abord seulement sous la forme de la transmission orale[7], on ne sera pas porté à admettre que cette source de production orale se tarit dès qu'Israël fut passé à la vie sédentaire. On sait qu'en l'absence de documents écrits, la force de la mémoire augmente; elle désire s'alimenter et met sa fierté à se montrer agissante. Il n'est peut-être pas superflu de noter combien fréquemment l'Ancien Testament emploie le mot « on se souvient que », avec différents dérivés. Un abondant trésor poétique vivait ainsi dans la mémoire[8].

Sans doute l'art d'écrire, nous l'avons vu[9], était bien connu dans le pays où l'on se fixa. Il va de soi que les Israélites l'adoptèrent en héritant de la civilisation locale[10]. Mais il faut se garder de supposer que nombreux furent les milieux où l'on savait lire et écrire. S'il arrive qu'on trouve des cruches d'huile et de vin, datant de 900 envi-

1. Daniel 3, 5, 7, 10, 15.
2. C'est le *santîr* actuel des Arabes.
3. Ce nom a survécu dans la *zampogna* italienne.
4. Polybe 26, p. 1151, édition Hultzsch.
5. Cf. sambucus (ou sabucus), le tuyau de sureau.
6. Pape, *Handwörterbuch*, s. v.
7. Cf. ci-dessus, p. 146.
8. Cf. par exemple II Sam. 1, 18; Deutéron. 31, 22.
9. Cf. ci-dessus, p. 107 ss.
10. Les matériaux pour écrire étaient tantôt fixes, tantôt transportables : argile (cf. Ezéch. 4, 1), bois (Ezéch. 37. 16; Nombres 17, 7); pierre (Exode 24, 12 etc.), peut-être aussi les métaux (Job 19, 24, s'il n'y a pas lieu plutôt de penser là à des traits gravés en plomb), peaux d'animaux ou papyrus (cf. ci-dessus, p. 110) : le « rouleau du livre » (Jérém. 36, 6) est de l'une de ces deux dernières catégories. Suivant celle qu'on emploie, on se sert d'un stylet dur (Esaïe 8, 1) ou d'un roseau (vraisemblablement Jérém. 8, 8; Ps. 45, 2) avec de l'encre (Jérém. 36, 18). On taille le roseau à l'aide d'un canif (Jérém. 36, 23). Le scribe porte sur lui tout ce qu'il lui faut pour écrire, dans sa ceinture (Ezéch. 9, 2 s., 11).

ron avant J.-Ch., et dont les étiquettes indiquent l'origine de leur contenu ou le nom du propriétaire[1]; si, dans un document remontant à peu près à la même époque, il est dit que Gédéon peut faire écrire par un jeune homme les noms de soixante dix-sept bourgeois de Succot[2]; si Esaïe déclare qu'un jeune garçon pourra compter et écrire le nombre des arbres subsistant après l'incendie d'une forêt[3], tout cela ne doit pas faire admettre que la lecture et l'écriture, au sens littéraire, étaient alors très répandues. L'inscription de Siloé, qui raconte l'achèvement du percement du tunnel sous le roi Ezéchias[4], n'est guère qu'un griffonnage fortuit d'ouvriers inoccupés. Même, lorsque Esaïe[5] dresse un grand tableau où il inscrit le nom significatif d'un de ses fils, cela ne signifie pas encore que tous les passants soient en mesure de le lire; il suffit qu'on informe chacun de ce qui s'y trouve écrit. Esaïe lui-même[6] distingue expressément entre ceux qui savent lire et ceux qui ne comprennent pas l'écriture. Peut-être n'est-il pas inexact[7] que Jérémie encore, qui, comme on le sait, dicte ses prophéties à Baruch, ne savait pas lire lui-même. Pour bien comprendre la littérature israélite, il est essentiel de considérer qu'elle était d'abord destinée à être lue à haute voix et répétée en la racontant; il ne pouvait pas en être autrement, parce que le particulier n'était pas en mesure de posséder personnellement des livres. Ceci explique certaines particularités du style, dont il ne faut pas manquer de tenir compte. Par exemple, la négligence dans la désignation des sujets successifs, peut provenir en partie du fait qu'il suffisait à celui qui lisait à haute voix de modifier le ton pour que l'auditeur comprît sans équivoque. D'autre part, le retour des mêmes mots ou groupes de mots a dû être un moyen d'insister, de retenir le plus possible l'attention de l'auditeur sur ce qu'il entendait. La recherche de tournures piquantes est très nette, par exemple quand un

1. Voir ci-dessus, p. 110.
2. Juges 8, 14.
3. Esaïe 10, 19.
4. Voir ci-dessus, p. 234.
5. Esaïe 8, 1. De même Habac. 2, 2, mais ce texte est peut-être plus jeune de plusieurs siècles.
6. Esaïe 29, 12.
7. Buttenwieser, *The Prophets of Israel*, 1914, p. 133 ss.

récit en prose, arrivé à son point culminant, s'achève en poésie[1].

Il n'est pas toujours facile de déterminer la limite entre poésie et prose. Il y a des transitions élastiques. Mais ce qui prouve à ne s'y pas tromper qu'on est devant un morceau de poésie, c'est ce qu'on appelle depuis Robert Lowth, le pénétrant explorateur de la poésie de l'Ancien Testament[2], le *parallelismus membrorum*. Il faut en distinguer trois variétés : synonyme, antithèse, synthèse. Il y a synonymie lorsque la même pensée est exprimée dans les deux membres avec des mots différents; exemple :

> Qu'est-ce que l'homme, pour que tu te souviennes de lui,
> et le fils de l'homme pour que tu prennes garde à lui[3] ?

Il y a antithèse lorsque les deux membres s'opposent l'un à l'autre; exemple :

> La langue du juste est un argent de choix;
> le cœur des méchants ne vaut rien[4].

Il y a synthèse lorsque les deux membres se complètent logiquement; exemple :

> Ceux qui connaissent ton nom se confient en toi,
> car tu n'abandonnes pas ceux qui te cherchent[5].

Comme variété spéciale de ce dernier genre, on peut indiquer le parallélisme « progressif », où des mots du premier membre sont repris, avec gradation, dans le second; exemple :

> Yahvé est près de tous ceux qui l'invoquent,
> de tous ceux qui l'invoquent avec sincérité[6].

1. Cf. Gunkel, *Commentaire sur la Genèse*[3], 1910, p. XXVII s. Des analogies se trouvent, par exemple, chez les anciens Indiens; cf. Oldenberg, *Zur Geschichte der altindischen Prosa*, 1917, p. 96.
2. *Praelectiones de sacra poes Heibraeorum*, 1753.
3. Ps. 8, 5.
4. Prov. 10, 20.
5. Ps. 9, 11.
6. Ps. 145, 18. Ce « rythme à degrés » se trouve particulièrement dans les psaumes de pèlerinage, ps. 120-134. En dehors de l'Ancien Testament, il est attesté par exemple au Japon : « Ah ! combien j'envie | La jeune fille en fleur | Comme une fleur de lotus | Comme le lotus dans le golfe | Le golfe de Kousaka ! » (Florenz, *Geschichte der japanischen Literatur*, 1906, p. 201.

C'est encore une progression que marquent les sentences numériques comme celle-ci :

> Alouka[1] a deux filles : donne, donne ;
> il y en a trois qui sont insatiables,
> quatre, qui ne disent jamais : assez[3] :

Le phénomène du parallélisme poétique n'est nullement limité à la poésie hébraïque[4]. Il s'est développé sur l'alternance des chœurs ou d'un chœur et d'une voix isolée[5]. Il a aussi une origine psychologique; Herder, qui sentait bien l'originalité de l'esprit de cette poésie, a essayé ainsi de la définir[6] : « Dès que le cœur s'épanche, les flots succèdent aux flots; voilà le parallélisme. Il n'a jamais terminé; il a toujours quelque chose de nouveau à dire. La première vague s'écoule-t-elle avec douceur ou se brise-t-elle superbement contre les rochers, voici que la seconde arrive... Les deux membres se renforcent, redoublent leur puissance mutuelle, enseignement ou joie. Dans les chants d'allégresse, c'est évident; dans les lamentations, cela répond à la nature du soupir et de la plainte. Le premier souffle fortifie à la fois et console l'âme; l'autre partie du chœur prend part à notre douleur et elle est l'écho, ou, comme disent les Hébreux, la sœur de la voix de notre douleur. Dans la poésie didactique, une sentence appuie l'autre; c'est comme si le père parlait à son fils et que la mère répétait ce qu'il a dit. Le discours devient ainsi aussi vrai et cordial que possible, il gagne la confiance. Dans les chants d'amour, la

1. Un démon femelle à forme de vampire.
2. Le texte est peut-être altéré.
3. Prov. 30, 15. Pour ce parallèlisme construit avec des nombres progressifs, cf. Esaïe 17, 6 : « deux, trois olives au haut de la cime; quatre, cinq dans les branches à fruits »; Prov. 30, 18, 21, 29; 6, 16; Amos 1, 3-2, 6. Il est spécialement affectionné par le Kalevala, épopée nationale finnoise. On dit là des larmes : « Coulez par cinq de la robe de laine, | par six de la ceinture brodée d'or, | par sept des chemises bleues, | et par huit des manteaux. »
4. On le trouve, par exemple, en babylonien (*Altorient. Texte und Bilder*, 1, p. 56 s., 80 ss.), en égyptien (*ibidem*, 1, p. 197), aux Indes (Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur*, 1, 1908, p. 76; Oldenberg. *Zur Geschichte der altindische Prosa* 1917, p. 5 s.), en Chine (fréquemment dans le *Schiking*, livre classique des chants des Chinois, par exemple; traduction de V. von Strausz, p. 81), etc. Cette vaste expansion ne permet pas de faire dépendre immédiatement la poésie israélite de celle des Babyloniens.
5. C'est ainsi que le mot hébreu *'ana*, qui signifie proprement : répondre, prit le sens de : chanter, en général. Cf. Gunkel, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4, 1642.
6. *Œuvres*, 10, p. 32 s. (Edition du Deutschen Verlagshauses).

chose va de soi : l'amour veut les douces causeries, l'épanchement des pensées et des cœurs ».

Les exemples cités montrent une certaine égalité des vers; l'équilibre du rythme nous fait ainsi connaître un second élément essentiel de la poésie hébraïque. Sans doute la réserve s'impose encore, quant à résoudre la question de l'étendue de cette égalité métrique. Mais on peut tracer certaines lignes générales.

D'abord, il est certain que le rythme hébreu ne repose pas sur la quantité mais sur l'accentuation; c'est-à-dire que la mesure n'est pas conditionnée par la longueur ou la brièveté des syllabes, mais par le fait qu'elles portent ou non l'accent. Et comme l'hébreu tend à faire porter l'accent principal sur la dernière syllabe, le rythme aussi va en montant; il revêt un caractère ïambique-anapestique[1]. Ce qui rend l'appréciation métrique difficile, c'est que certains mots, surtout des mots d'une seule syllabe, tels que des pronoms, des particules, etc., d'après le contexte sont comptés tantôt comme accentués, tantôt comme non accentués. On trouve des analogies dans les Niebelungen. Comme dans ce même poème, il y a tantôt plus, tantôt moins de syllabes non accentuées entre deux syllabes portant le ton, et parfois deux syllabes accentuées peuvent se suivre immédiatement l'une l'autre[2]. De même, quand la tendance fondamentale à la symétrie exige un nombre au moins sensiblement égal de syllabes non accentuées. Ceci, sans doute, n'est pas toujours strictement appliqué, apparemment parce que la diction musicale rétablissait l'égalité par des allongements; on le constate, par exemple, dans la poésie moderne des Abyssins[3].

Les textes, semble-t-il, ne montrent pas constamment l'exigence d'un mètre unique d'un bout à l'autre du morceau. Il faut toujours compter avec la possibilité de mètres mixtes, surtout dans la littérature prophétique, où l'inspiration impérieuse des pensées personnelles se crée

1. Cf. E. König, *Hebräische Rhythmik*, 1914, p. 38.
2. De même dans la Palestine moderne; cf. Dalman, *Palästinischer Divan*, 1901, p, XXIII.
3. D'après une communication verbale de Littmann.

ses propres formes d'expression. Par exemple, la fin ou le point culminant d'un discours prophétique se marque volontiers par une modification métrique. D'ailleurs on ne se trompera guère, dans les controverses sur les questions de métrique, en admettant le principe d'une grande liberté. Les concordances semblent en partie être restées dans le domaine des idées[1]. Il en est de même en ce qui concerne les strophes. Il n'est pas douteux que certaines poésies sont disposées en strophes. Des vers refrains[2] le prouvent, quoiqu'ils ne reviennent pas toujours au bout des mêmes distances. On peut sans peine distinguer des strophes de deux à huit vers[3]. Par contre, d'autres pièces défient toute tentative de les répartir en strophes.

Comme la poésie des peuples les plus divers, celle des Hébreux, outre son rythme, se distingue par un genre d'expressions abondantes et choisies, qui se meuvent de préférence parmi les images et les vivantes personnifications, parfois aussi parmi les tournures de langage archaïques et extraordinaires[4]. Par contre, la rime ne joue qu'un rôle insignifiant; dans une partie des cas isolés où on la rencontre, il s'agit de flexions qu'on ne pouvait pas éviter. Un examen précis de la forme du langage employé dans la poésie de l'Ancien Testament peut donc faire conclure qu'en général — à l'exception, par exemple, de certains psaumes alphabétiques, — le contenu, les idées dépassent la construction mécaniquement exacte de la forme[5].

Quant au style, la littérature israélite se distingue des littératures modernes sur un point essentiel. Gunkel l'a indiqué[6], en notant que chez les modernes il s'agit principalement de grands poètes ou écrivains individuels, et qu'ainsi l'histoire de ces littératures culmine dans la

1. En ce sens, König, *ouv. cité*, p. 12, parle d'une «eurythmie idéelle»; cf. le même dans *Zeitschr. f. Alttestamentl. Wiss.* 37, 1918, p. 145.

2. Par exemple ps. 42-43; Esaïe 9, 7-10, 4; 5, 25. König, *Stylistik*, 1900, p. 346, 357 s.

3. Distiques : Prov. 10, 1-22, 16 (la seule exception, un tercet 19, 7, est à attribuer à l'altération du texte); tercets : ps. 24, 7-10; Lament. 3; quatrains : I Sam. 2, 1-10, etc., etc. Strophes de cinq vers : ps. 143, 1-6; sizains : ps. 22, 2-22; strophes de sept vers : ps. 2. Huitains : ps. 119.

4. Cf. G. A. Smith, *The Early Poetry of Israel*, 1912, p. 8.

5. Cf. König, *Hebräische Rhythmik*, p. 72.

6. Gunkel, *Die israelitische Literatur* (*Kultur der Gegenwart* 1, 7), p. 52.

biographie, tandis qu'en Israël la personne de l'écrivain joue un rôle beaucoup plus restreint. « C'est fondé sur la nature même de la vie antique : les individus étaient beaucoup moins différenciés et beaucoup plus liés à la coutume que de nos jours. De même que c'eût été un crime pour l'Israélite d'agir « comme cela ne se fait pas en Israël », de même l'écrivain reste soumis à la forte pression du style reçu pour le genre qu'il cultive. » Gunkel se base sur des considérations de ce genre pour indiquer que l'étude de la littérature israélite doit traiter l'histoire des genres littéraires en usage en Israël. Il est certain que ceci ouvre une série de points de vue des plus suggestifs. Mais plus il se rapportent au domaine exclusif des formes, moins il faut oublier combien étroite resterait une étude qui ne se compléterait pas constamment, en s'efforçant de tenir un compte approfondi des éléments ressortissant à la culture et aux personnalités[1]. C'est ainsi seulement qu'on reconnaîtra bien, en ce qui concerne les prophètes, comment « la personnalité vivante s'élève au-dessus des simples mots[2] ».

Si l'on se demande comment la poésie israélite prit naissance, on sera amené à une distinction très simple entre les circonstances publiques et privées auxquelles elle correspond.

La poésie publique est au service de la vie politique. Avant tout, c'est la guerre qui l'enflamme, et la guerre elle-même étant tenue pour sainte, il est clair que cette poésie aura des accents religieux, soit qu'elle appelle Dieu à se lever contre les ennemis[3], soit qu'elle entonne des chants de reconnaissance envers lui après la victoire[4]. On a aussi amplifié après coup de vieux hymnes guerriers ; ainsi le chant de Miriam, antique et bref[5], devint le « chant de l'exode » ou « de la mer rouge », de Moïse[6] ; il trahit son origine ultérieure par une allusion au sanctuaire de

1. Cf. l'article de Bertholet dans la *Theologische Rundschau*, 1905, pages 149 ss. sur l'ouvrage de Gunkel cité dans la note précédente.
2. Duhm, *Commentaire sur Esaïe*, préface.
3. Nombres 10, 35.
4. Juges 16, 24.
5. Exode 15, 21 ; cf. ci-dessus, page 146.
6. Exode 15, 1-18.

Sion[1]. Mais parfois la note spécifiquement religieuse peut faire défaut. Exemples : le chant de révolution, par lequel Séba entraîne les Israélites à faire défection à la maison de David[2], ou le chant triomphal des femmes saluant le retour de David : « Saül a tué ses mille, David a tué ses dix mille[3] ». Ailleurs on fait chanter ses propres louanges par le héros lui-même[4]. D'un simple chant de louange, un poète bien doué peut tirer un plus vaste poème, comme le cantique de Débora[5], où se croisent toute une série de thèmes poétiques. L'un de ces thèmes est l'apostrophe à Débora : qu'elle entonne un chant, par lequel elle abattra ses ennemis[6]. Manifestement ce poète a en vue le genre correspondant au *higa*[7] arabe, c'est-à-dire la sentence magique ou la malédiction, par laquelle le poète doit participer au combat, et qui en est un élément aussi important sinon plus que le choc même des armes. On estimait que le poète, en vertu de ses capacités personnelles et de son contact avec des puissances supérieures, pouvait effectivement, par sa parole, porter préjudice à l'ennemi. A ce genre appartiennent les sentences de Balaam[8], à propos desquelles il importe de noter qu'au moment de maudire les ennemis il les a sous les yeux[9]. Dans un morceau différent, c'est le soleil et la lune qui sont conjurés de s'arrêter pour donner au vainqueur la possibilité d'assurer la pleine exploitation de sa victoire, et le poète annonce fièrement que cette adjuration fut couronnée de succès, « jusqu'à ce que le peuple ait accompli sa vengeance sur ses ennemis[10] ». Ce chant est extrait d'un « livre du juste ». L'ancien temps avait donc ses collections d'hymnes; le titre d'une autre : « livre des guerres de Yahvé[11] » indique bien le ton qui devait y régner. Le « livre du juste » semble avoir eu un contenu plus général, car c'est de

1. v. 17.
2. II Sam. 20, 1; cf. ci-dessus, p. 271 s.
3. I Sam. 18, 7; 21, 12; cf. ci-dessus p. 286.
4. Juges 15, 16; cf. déjà Genèse 4, 23 s.
5. Juges 5; cf. ci-dessus, p. 161 s.
6. V. 12.
7. Cf. Goldziher, *Abhandlungen zur orientalischen Philologie*, 1896, p. 26 ss.
8. Nombres 23 s.
9. 23, 13; 24, 2, 20 s. C'est sur cette capacité de contraindre l'ennemi par une sentence que peut être basée la caractéristique d'Elisée, exprimée par les mots : « chars et cavaliers d'Israël. » (II Rois 13, 14).
10. Josué 10, 12 s.
11. Nombres 21, 14.

lui que provient, outre le chant de la bataille de Gabaon, la complainte de David sur la mort de Saül et de Jonathan[1], ainsi que, vraisemblablement, la sentence de Salomon pour la dédicace du temple[2].

Parmi les motifs du cantique de Débora, figure la moquerie, d'une part contre les tribus qui sont restées loin du combat[3], d'autre part contre les vaincus qui se réjouissaient en vain d'avoir du butin[4]. Il est visible qu'on aimait à donner libre cours à la raillerie, cela forma peu à peu en Israël un genre spécial. On le voit par la crainte de devenir l'objet d'un chant moqueur[5]. De là, le mal qui se fit par la langue dans la société juive[6]. De là aussi l'avertissement donné au fidèle : qu'il ne s'asseye pas dans le cercle des moqueurs[7]. En tout cas, le vaincu n'a pas à se mettre en peine de moqueries; elles ne manqueront pas. Ces accents percent déjà à travers les lignes du chant sur la chute d'Hesbon[8]. Ils dominent la poésie mise sur les lèvres d'Esaïe à propos de la lamentable issue des fières entreprises de Sanchérib[9], ainsi que le morceau sur la descente aux enfers du roi de Babylone[10], où les ombres du *cheôl* se réjouissent de la chute de cet « ange de lumière », abaissé maintenant jusqu'à leur sombre sort. « Même les cyprès sont dans la jubilation en te voyant, les cèdres du Liban[11] ». La raillerie s'approprie là certains traits de la lamentation : « Eh quoi ! le tyran n'est plus[12] ! » « Comment es-tu tombé du ciel[13] ? »

La lamentation hébraïque a reçu son nom, *êka*, du mot « comment », *êk* ou *êka*, par lequel elle commençait habituellement[14]. Des cas de détresse publique pouvaient en être l'occasion. Ainsi plusieurs prophètes, prévoyant sans cesse la catastrophe qui approchait, placent des lamentations dans leur message[15], et on put les entonner

1. II Sam. 1, 18 ss.
2. I Rois 8, 12 s. (cf. les Septante), d'après une lecture conjecturale.
3. Juges 5, 15 ss.
4. v. 28 ss.
5. Ps. 44, 15; 69, 13; Job 30, 9; Lament. 3, 14, 63.
6. Cf. ci-dessus, p. 259.
7. Ps. 1, 1.
8. Nombres 21, 27 ss.
9. Esaïe 37, 22-29; ce morceau est inauthentique.
10. Esaïe 14, 4 ss.
11. Esaïe 14, 8.
12. v. 4.
13. v. 12.
14. II Sam. 1, 19, 25, 27; Esaïe 1, 21; Jérém. 48, 17; Sophon. 2, 15.
15. Amos 5, 1 s.; cf. Ezéch. 19; 27; 28, 11 ss.; 32.

quand le malheur menaçant se fut réalisé. Les lamentations composées séparément sur la chute de Jérusalem, et que la tradition attribua à Jérémie, sont l'expression la plus achevée de ce genre. Il se caractérise volontiers par un rythme spécial, appelé le mètre de *kîna* (chant funèbre), et découvert par Budde : un hémistiche plus long, le plus souvent à trois syllabes accentuées, est suivi d'un plus court, en général avec deux syllabes accentuées :

Elle est tombée, elle ne se relèvera plus, la vierge d'Israël,
Elle est couchée à terre, nul ne la relève[1].

Ce rythme est-il destiné, comme le rythme élégiaque des Romains, à représenter le changement et le contraste entre la vie prospère et l'impuissance qui la suit[2]? On peut supposer qu'il a pris ses racines dans un pas de procession usité en pareil cas. Mais l'exemple cité montre surtout clairement comment la lamentation sur la ruine du peuple provint de la lamentation funèbre individuelle; d'elle-même elle pouvait conduire à la formation de poésies qui ne s'inspiraient pas de circonstances publiques, mais de certains événements privés.

La lamentation joua là, un rôle important; on pouvait bien s'y attendre dans une société où les échos de l'ancien culte des morts persistaient encore[3]. Ce n'est pas sans raison qu'on entend parler de pleureurs et pleureuses de profession[4]. Ce qu'ils exprimaient, ne sortait sans doute pas en règle générale des formules conventionnelles : « Hélas ! mon frère! Hélas ! ma sœur ! Hélas ! le maître ! Hélas ! sa gloire[5] ! » Ce qu'on sait par ailleurs de la lamentation funèbre en Israël donne aussi l'impression de la convention[6]. Mais avec une personnalité poétique bien douée, inspirée, la spontanéité brise les cadres reçus; ainsi David pleurant Saül et Jonathan[7], puis Abner[8]; ce sont des

1. Amos 5, 2.
2. König, *Zeitschr. f. Alttestamentl. Wiss.* 37, 1918, p. 148.
3. Voir ci-dessus, p. 149 s.
4. Amos 5, 16; Jérém. 9, 16, 19.
5. Jérém. 22, 18; cf. 34, 5. Il est possible que la forme de la lamentation ait subi ici l'influence de la lamentation cultuelle d'Adonis. Cf. Bertholet, *Baudissin Festschrift* 1918, p. 52.
6. Zachar. 12, 12 ss.
7. II Sam. 1, 18-27. C'est le « cantique de l'arc », ainsi nommé à cause du mot en relief au v. 22; mais peut-être le texte est-il altéré au v. 18. Pour ce cantique cf. Gunkel, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1, 1284.
8. II Sam. 3, 33 s.

éléments des plus précieux dans la poésie israélite. A côté de David, un prophète qui s'exprime en accents saisissants, paraît aussi avoir été par excellence un poète de lamentations :

La mort est montée par nos fenêtres,
Elle a pénétré dans nos palais;
Les cadavres des hommes tombent sur les champs,
Comme des gerbes derrière le moissonneur,
Et personne ne les ramasse[1].

Il n'est pas étonnant qu'on attribua aussi à Jérémie une complainte individuelle sur Josias, trouvée, au temps du chroniqueur[2], dans une collection de chants guerriers.

Mais non moins que la mort, la vie de l'individu, avec ses joies et ses peines, a inspiré la création poétique. Un morceau magnifique célèbre l'amour éveillé par le printemps[3] :

Lève-toi, mon amie,
Ma belle, et accours;
Vois : l'hiver est passé,
La pluie a cessé, elle est partie.
Les fleurs paraissent sur la terre,
Le temps de chanter s'approche.
Ecoute, la voix de la tourterelle se fait entendre
dans la campagne,
Le figuier fait rougir ses fruits,
La vigne est en fleur.

On ne rencontre pas souvent dans l'Ancien Testament un sentiment de la nature si délicat et si profond. Cependant, il revient encore çà et là dans le *Cantique des Cantiques*[4], et dans le psaume 42, dont le poète, un exilé semble-t-il, au bord des cours d'eau étrangers, se sent comme englouti par eux, dans son ardente tristesse[5].

A un autre point de vue, le *Cantique des Cantiques*

1. Jérém. 9, 20 s. Cf. Bertholet, *Büchlein von Krieg und Sieg*, 1916, p. 13.
2. II Chron. 35, 25.
3. Cantique 2, 10-13.
4. 6, 2, 11.
5. v. 8. Le Deutéro-Esaïe admet que la nature prend part aux événements qui atteignent le peuple; ainsi, au retour des exilés, il montre les arbres battant des mains (Esaïe 55, 12; d'où Ps. 98, 8).

aussi montre combien en Israël pouvait s'épanouir la poésie d'amour. Il suffit de rappeler la « vision gracieuse » que voici[1] :

Je dormais, mais mon cœur était éveillé.
J'entends mon bien-aimé qui frappe :
Ouvre-moi, ma sœur,
Mon amie, ma colombe, ma parfaite;
Car ma tête est couverte de rosée,
Mes boucles, des gouttes de la nuit. —
J'ai ôté ma tunique;
Comment la remettrais-je?
J'ai lavé mes pieds;
Comment les salirais-je? —
Mon bien-aimé a tendu sa main par la fenêtre;
Mon cœur s'est précipité vers lui.

Ce sont les accents de l'amour authentiquement ressenti, et au cours de ces poésies ils trouvent des expressions plus puissantes encore[2]. Sans doute, on n'oubliera pas qu'à côté de passages de haute valeur et des plus originaux, le *Cantique des Cantiques* en contient d'autres purement stéréotypés et quelconques. Telles les descriptions, à notre sens étranges et froides, du charme de la fiancée ou du fiancé, exemple[3] :

Sa tête est une couronne d'or, ses boucles flottantes sont comme des dattes,
Ses yeux, comme des colombes au bord des ruisseaux...
Ses joues, comme un parterre d'aromates,
Ses lèvres, des lis, d'où découle la myrrhe,
Ses mains, des anneaux d'or garnis de chrysolithes,
Son corps, de l'ivoire poli couvert de saphirs,
Ses jambes, des colonnes de marbre, posées sur des bases d'or pur.

A chaque ligne on sent l'artifice; de tels chants, usuels aux noces israélites[4], n'ont pas une valeur considérable. Le psaume 45 fait exception, composé pour le mariage d'un roi qui peut-être n'était pas israélite, et sans doute tardivement[5]. L'inégalité qualitative de ces productions doit nous mettre en garde contre une estimation excessive du genre considéré en lui-même.

1. Cantique 5, 2 ss.
2. Voir ci-dessus, p. 180 s.
3. Cantique 5, 11 ss.
4. Cf. Jérém. 7, 34; 16, 9; 25, 10; 33, 11; Ps. 78, 63.
5. Voir une hypothèse sur l'origine de ce psaume dans Bertholet, *Theologie des Alten Testaments* (Stade, tome II), 1911, p. 273.

Lors des noces, on aimait à se proposer des énigmes, nous l'avons déjà vu[1]. Comme le montre celle de Samson elles revêtaient volontiers la forme poétique :

Qu'y a-t-il de plus doux que le miel
et de plus fort que le lion[2] ?

D'autres énigmes poétiques ont pu circuler; exemple[3] :

Qui est monté au ciel et en est descendu ?
Qui a recueilli le vent dans ses mains ?
Qui a serré les eaux dans une toile ?
Qui a affermi toutes les extrémités de la terre ?
Comment s'appelle-t-il, et comment s'appelle
[son fils ? — le sais-tu ?

On lit des développements analogues dans les exposés du Deutéro-Esaïe sur la grandeur de Dieu[4] et dans le grand discours de Dieu du livre de Job[5]. Des deux côtés, la forme est empruntée aux sentences-énigmes. Il est certain qu'elle se combinait volontiers avec celle des sentences numériques, déjà rencontrées en poésie[6].

Des chants d'amour et des épithalames, il n'y a qu'un pas jusqu'aux chansons à boire. Elles semblent avoir été laissées en partie à l'improvisation[7]. On en a peut-être déjà un exemplaire dans les mots transmis par Esaïe[8] :

Mangeons et buvons, car demain nous mourrons.

Il y en a d'autres traces[9], jusque dans le judaïsme tardif qui les glorifie encore[10] :

« Un sceau d'escarboucle pendant à une chaîne d'or,
Voilà ce qu'est le chant artistement disposé pour l'heure
[où l'on boit;
Une parure d'or et un sceau d'émeraude,
Voilà le ton des chants auprès d'un aimable vin.

Aux moments les plus solennels de la vie, on attribue

1. Voir ci-dessus, p. 214.
2. Juges 14, 18. Réponse primitive : l'amour.
3. Prov. 30, 4.
4. Esaïe 40, 12 s.
5. Job 38, 5 ss.
6. Cf. ci-dessus, p. 348.
7. Amos 6, 5.
8. Esaïe 22, 13.
9. Esaïe 56, 12; Prov. 31, 6 s. Kautzsch, *Die Poesie und die Poetischen Bücher des Alten Testaments*, 1902, p. 18, rapproche de ce dernier texte le vers de Schiller : « buvez-le, ce vin rafraîchissant ! »
10. Sirac 35, 5 s.; cf. 49, 1. On trouve aussi une chanson à boire du ju-

souvent à l'homme le don de double vue. Ainsi la mère en mettant un enfant au monde prévoit sa destinée; le père mourant annonce le sort de ses descendants. Cette croyance a produit un genre poétique spécial, celui des bénédictions, parfois aussi des malédictions, qu'on a beaucoup cultivé. De là viendra encore une amplification dans le judaïsme tardif; ce sont les « testaments ». Ces poésies doivent avant tout leur popularité au fait que, grâce à la facilité avec laquelle l'histoire du peuple hébreu et de ses tribus se représente par des images empruntées à la vie individuelle, on avait l'occasion de donner le reflet des circonstances politiques par lesquelles passait ce peuple. Ainsi doit-on comprendre les bénédictions de Noé[1], d'Isaac[2], de Jacob[3] et de Moïse[4]. Elles passent de la poésie privée aux applications publiques, tandis que les « derniers mots de David[5] » reviennent au genre privé.

Très divers sont les chants de profession et de travail. Ici l'on entend chanter le paysan qui conduit ses bœufs[6]; là, la jeune fille qui est occupée dans une vigne; un de ces petits chants est conservé[7] :

« Attrapez-nous les renards, les petits renards,
qui ravagent les vignes, pendant que notre vigne est en fleur ».

Pour comprendre la pointe de ces mots, il faut savoir que la vigne menacée par les renards est l'image du corps de la jeune fille elle-même[8]. Des chants des vignes de ce genre auront dès lors été spécialement populaires, et Esaïe sait bien pourquoi, ayant des choses fort sérieuses à communiquer à son entourage, il les revêt occasionnellement de cette forme familière[9]. Les chants du temps des récoltes étaient particulièrement joyeux d'allure[10]. Proverbial même est le *hêdad* (= heisa) du vendangeur[11]. Le maçon

daïsme tardif dans Sag. de Sal. 2, 7 s.

Enivrons-nous de vin précieux et de parfums,
Et ne laissons pas nous échapper une fleur du printemps;
Couronnons-nous de boutons de roses avant qu'ils ne se flétrissent.

1. Genèse 9, 25 ss.
2. Genèse 27, 28 s., cf. v. 39 s.
3. Genèse 49, 1-27.
4. Deutéron. 33.
5. II Sam. 23, 1-7.
6. Sirac 38, 25.
7. Cantique 2, 15.
8. Cantique 1, 6; 8, 12.
9. Esaïe 5, 1 ss.
10. Esaïe 16, 10; Ps. 65, 14.
11. Esaïe 16, 10; Jérém. 25, 30; 48, 33.

aussi a ses chansons professionnelles, pour la pose de la pierre de fondation[1] aussi bien que pour le couronnement[2]; la consécration solennelle d'une maison et plus encore celle d'un sanctuaire s'accompagnent d'une sentence poétique[3]. Dans la rue, la courtisane qui va et vient chante sa chanson pour attirer l'attention sur elle[4]; le veilleur de nuit avait peut-être aussi la sienne, qui paraît supposée comme réponse à la question connue d'un prophète : « Veilleur, où en est la nuit[5] ? »

Si donc chaque profession se fait son propre style, c'est avant tout le cas dans le domaine intellectuel et spirituel; un intérêt spécial s'attache naturellement au style prophétique. A l'origine les prophètes n'écrivaient pas. Elie, Elisée, d'autres encore dont les noms sont conservés dans l'historiographie ancienne, n'ont rien écrit. C'est un indice de développement dans le sens littéraire que l'emploi de la plume par la prophétie à partir d'Amos[6]. Ce qui, en particulier, en donna l'occasion, se voit chez Esaïe. Il dit une fois[7] qu'il veut rassembler en ses disciples le contenu de ses messages comme en un rouleau écrit, et le sceller comme un document juridique. Il pense ainsi que, contrairement à l'incrédulité qu'on lui oppose présentement, l'avenir le justifiera en accomplissant sa prophétie; alors on pourra par les témoins vivants savoir ce qu'il avait annoncé, comme en consultant un livre, et on sera obligé de lui donner raison. Il met donc ses discours par écrit, pour servir de « témoignage dans l'avenir[8] ». « L'incrédulité a provoqué cette démarche; la foi l'a rendue possible[9] ». Si la prophétie écrite est née du besoin de justification personnelle du prophète, on comprend que, contrairement à la plupart des autres écrits de la littérature hébraïque, elle ne resta pas d'abord anonyme.

Le style prophétique reste conforme à l'origine qu'il

1. Job 38, 7.
2. Zachar. 4, 7.
3. Cf. la sentence de Salomon pour l'inauguration du temple, I Rois 8, 12 (Septante).
5. Esaïe 23, 16.
4. Esaïe 21, 12.
6. Cf. Osée 8, 12, où, à cet égard est supposée déjà une activité considérable.
7. Esaïe 8, 16.
8. Esaïe 30, 8, texte rectifié.
9. Duhm, *Commentaire* sur Esaïe 8, 16.

tient des fortes émotions psychiques de ses auteurs. On est trop facilement tenté de saisir exclusivement par l'intellect les discours des prophètes; on oublie que l'intellect n'est que la dernière en date parmi les capacités de l'esprit humain; plus profondément coule la source de la sensibilité émotive, d'où jaillit le discours prophétique. Pensées et paroles viennent là de la vie la plus intime, et cette vie profonde de l'individu, du prophète comme de tout autre, a quelque chose de décousu, car elle n'est que l'écho accessible à l'homme d'une sorte de « mélodie » très supérieure à lui, divine, et dont, fût-il le mieux doué, il ne peut, avec ses sens émoussés, que recevoir çà et là une résonance, pour l'amplifier à son tour de son mieux. Aussi l'expression des expériences intimes des prophètes garde-t-elle un caractère essentiellement fragmentaire; il en résulte pour leur style quelque chose de très saccadé. Leurs plus hautes impressions ne sauraient se condenser d'une manière adéquate en des mots. Parfois, s'abstenir de toute expression en dit plus que parler, « *omnis determinatio est negatio* », et l'art de l'écrivain consiste avant tout en allusions, plus voilées que manifestes, mais laissant incomparablement mieux soupçonner l'essence du mystère dans la religion que ne pourrait le faire l'essai de la décrire amplement et avec toutes les ressources de l'érudition. Si l'on compare à ce point de vue le sobre récit qu'Esaïe donne de la vision où il prit conscience de sa vocation[1], à celui d'Ezéchiel, beaucoup plus étendu[2], l'on se rend compte de toute la supériorité de cette discrétion littéraire. La brièveté est d'ailleurs la grande caractéristique du style prophétique ancien. La division de la Bible en chapitres, et l'idée de la « prédication » prophétique nous ont habitués en genéral à nous représenter les ensembles des morceaux des prophètes comme trop longs. Il y a des cas où la prédication tient en un seul verset, ou même en moins de mots encore, voire en seul

1. Esaïe 6. 2. Ezéch. 1.

mot. Le développement en « discours » plus amples paraît ne s'être effectué qu'avec le temps[1].

La sentence est, dès l'origine, un oracle, car ce que les prophètes annoncent s'applique d'emblée à l'avenir. Leur premier et dernier mot est la transformation qui vient, la fin imminente. L'idée de cette venue est subordonnée à une autre : pourquoi cette venue, et pourquoi est-elle nécessaire ? C'est-à-dire que l'essentiel est l'annonce du péché du peuple. L'enchaînement des deux idées est irréductible. Si le style prophétique aime les allusions et les mots couverts, c'est aussi une conséquence de cette parenté avec le style des oracles, auxquels appartiennent dès l'origine l'obscurité, le mystère, l'énigme. Aussi le style prophétique, plutôt que de nommer les choses expressément, préfère-t-il les décrire par des images, en périphrases. Ces images, conformes à la mobilité de l'esprit oriental, changent très vite, pénètrent souvent l'une dans l'autre ; elles donnent au style sa vivacité et sa force plastique. Elles sont le plus souvent serrées et impressives, car pour les prophètes anciens la prédiction du malheur occupe tellement le premier plan qu'on se demande même, pour certains d'entre eux, s'ils ont vraiment fait aussi entendre quelques promesses de salut. C'est actuellement la question brûlante dans la critique des prophètes de l'Ancien Testament[2].

Ces annonces de malheurs s'expriment avec une puissance pathétique. Ainsi, le ton d'Esaïe est lourd de passion ; tantôt il déborde, impétueux — notamment dans ses plus anciens morceaux, — tantôt le prophète maîtrise davantage ses émotions intimes, qui se répandent en effets sonores des plus expressifs et en jeux de mots acérés, mais toujours avec une majestueuse grandeur. Il aime (ceci caractérise bien son tempérament) les comparaisons empruntées aux phénomènes de la nature déchaînée et en tourmente[3].

1. Cf. König, *Zeitschr. f. Alttestamentl. Wiss.* 37, 1918, p. 159, et sur cette question comme sur le style prophétique en général, voir notamment Gunkel, *Introduction* au livre de H. Schmidt, *Die grossen Propheten*, 1915, ²1923.

2. Cf. Cornill, *Zur Einleitung in das Alte Testament*, 1912, p. 76.

3. Cf. par exemple Esaïe 28, 2 ; 2, 12 ss.

Amos est plus rude, plus objectif, mais aussi plus froid et plus exclusif. Michée, paysan comme Amos, exprime son jugement moral incorruptible et sain contre les agissements des habitants des grandes villes, qui le choquent au plus profond de son âme. Osée est plus tendre, plus sensible, plus nerveux, capable de sentiments plus nuancés, mais, par places, plein lui aussi d'une ardeur passionnée. Le plus sensible de tous est Jérémie; l'intimité, la cordialité de ces accents trahissent à tous égards en lui la nature la plus lyrique, qui se contraint à accepter le sort tragique de l'homme obligé d'annoncer la ruine à un peuple qu'il chérit.

On a essayé de trouver chez les anciens prophètes des schémas métriques parfois étendus. Il sera plus sage de s'abstenir de toute schématisation rigide, étant donnée l'originalité de chacun de ces écrivains. Il est exact que le discours prophétique suit un certain rythme. Mais cela ne signifie pas que la forme fixe préexistait, dans laquelle le contenu devait être inséré. C'est le contenu qui demeure l'essentiel, le primordial, et il se crée à lui-même un mode d'expression adéquate, suivant un mètre tantôt plus variable, tantôt plus soutenu; la forme provient proprement de ce que le prophète a à dire et du but qu'il se propose d'atteindre. Elle est en général poétique; ceci ne devrait soulever aucune contestation[1]. Mais la liberté avec laquelle les prophètes emploient tous les modes d'expression susceptibles de servir à leur but, se montre précisément par le fait qu'ils savent utiliser les « genres » les plus divers et non exclusivement les genres poétiques. Les formes prosaïques prédominent chez les prophètes les moins anciens, à partir d'Ezéchiel[1], le législateur dans la lignée prophétique; il s'exprime volontiers en « style » de tora[2] avec ampleur, tandis que le Deutéro-Esaïe[3], tempérament très lyrique, et le Trito-Esaïe[4] qui dépend de lui, semblent garder des mètres fixes. Toute adoption

1. König l'a cependant mis en doute. *Zeitschr. f. Alttestamentl. Wiss.* 37, 1918, p. 161 ss.
2. Tora signifie d'abord : décision orale, instruction; plus tard : loi écrite.
3. Esaïe 40-55.
4. Esaïe 56-66.

d'éléments prosaïques se rattache en général à celle de parties déjà comprises plus ou moins dans la tradition savante. Cela annonce l'apocalyptique, qu'on peut caractériser comme l'érudition des scribes greffée sur la prophétie. L'apocalypticien se comporte envers le prophète à la manière de l'exégète ou du commentateur envers celui qui a créé un texte primitif[1]. Il y a entre eux toute la distance qui sépare l'épigone de l'esprit original. On y remarque que le style apocalyptique dépasse de plus en plus l'événement visionnaire qui fut naturellement à son point de départ. Le style de la vision comprend beaucoup de traits étrangers à la vision elle-même : lorsque, par exemple, l'auteur du livre de Daniel, en décrivant l'habillement de l'ange, dit comment est constitué le corps de cet ange pourtant recouvert par ses vêtements, il donne des indications sur quelque chose qu'en fait il n'a pas pu voir, mais dont il n'a pu avoir connaissance autrement que par la tradition savante[2].

En ce qui concerne la poésie didactique, poésie de la sagesse, il faut d'abord bien distinguer entre les proverbes populaires proprement dits et la poésie de la sagesse au sens restreint, qui est une œuvre d'art. Le proverbe populaire peut avoir la forme prosaïque : « Où il n'y a pas de bœufs, la crèche est vide[3] »; « que celui qui met une ceinture ne se glorifie pas comme celui qui la dépose[4] »; « les pères ont mangé des raisins verts; les fils ont eu les dents agacées[5] ». Le proverbe populaire tend naturellement à être le plus frappant possible. Deux ou trois mots peuvent suffire; exemples : *ke'imma billah*[6], telle mère, telle fille; *ka'îch gebouralô*[7], tel l'homme, telle sa force; *mêrcha'îm yêsè rècha'*[8], du mal sort le mal. Un mot rapide, provenant d'une situation historique déterminée, peut passer en proverbe; exemple : « Saül est-il aussi parmi mes prophètes[9] »? De la foule, dont surgit un anonyme

1. Sous ce rapport, Daniel 9 est spécialement significatif.
2. Cf. Bertholet, *Daniel und die griechische Gefahr, Religionsgeschichtl. Volksbücher*, 1907, p. 32 ss.
3. Prov. 14, 4.
4. I Rois 20, 11.
5. Jérém. 31, 28; Ezéch. 18, 2.
6. Ezéch. 16, 44.
7. Juges 8, 21.
8. I Sam. 24, 14.
9. I Sam. 10, 11 s.; cf. 19, 24.

lançant un mot de ce genre, proviennent aussi les poètes de la sagesse, à proprement parler, que l'on connaît personnellement. La tradition israélite les a incarnés en Salomon : « Salomon était plus sage que tous les hommes, plus sage qu'Ethan l'Esrahite, que Héman, Chalkol et Darda, fils de Mackols, et son nom était dans la bouche de tous les peuples. Il prononça trois mille sentences et ses chants furent au nombre de mille cinq. Il parla sur les arbres, depuis le cèdre du Liban jusqu'à l'hysope qui pousse sur le mur; il parla sur les quadrupèdes, les oiseaux et les reptiles et les poissons[1] ». Cette notice suppose une sagesse poétique se rattachant à la nature; le nom usuel pour désigner en hébreu un proverbe en exprime bien la nature : on l'appelait *machal*, comparaison[2], ce qui correspond à son caractère imagé dans la Bible.

De la sagesse sentencieuse de Salomon rien ne nous a été conservé. Dans le livre actuel des Proverbes, il n'est question ni du cèdre ni de l'hysope, ni des poissons ni des oiseaux. On y trouve plutôt dans l'ensemble une prudence pratique et terrestre, le résultat de l'expérience de la vie, tel que les vieillards l'exposent volontiers sur le ton de la catéchèse aux jeunes gens, en instructions et conseils (on ne peut guère parler de commandements). Il ne s'y agit pas uniquement de questions religieuses, tout au contraire. Le caractère purement profane d'une série de proverbes prouve que le but du fidèle n'est pas seulement d'être bien noté auprès de Dieu, mais aussi de pouvoir se réjouir de la faveur des hommes. Aussi les prescriptions sur la bienséance et l'étiquette de la société ne manquent pas, alternant avec d'autres, en grand nombre, qui s'appliquent à la vie morale plus profonde. La parenté avec les proverbes de sages égyptiens est incontestable, ceux de Ptah-hotep, ceux d'Ani et d'autres[3]. L'Ancien Testament lui-même fait partie du patrimoine international de son temps. Agour[4] et Lemuel[5], dont les sentences se

1. I Rois 5, 11-13.
2. Cf. Eiszfeldt, *Der Machal im Alten Testament*, 1913, p. 42.
3. Cf. *Altorient. Texte und Bilder* 1, p. 201 ss.
4. Prov. 30, 8.
5. Prov. 31, 1.

trouvent dans le livre des Proverbes, sont désignés comme des rois de Massa, royaume arabe du Nord. Job est originaire du pays d'Ouz, qu'on cherche en Edom, ou chez les Araméens; ses amis, introduits comme interlocuteurs, sont en partie des étrangers eux aussi, Bildad est de Soua, donc Arabe ou Ketourien; Eliphaz est de Théman, contrée édomite dont la sagesse était fameuse et proverbiale. On ne peut plus déterminer, dans ces conditions, où se placent les limites de telle ou telle influence[1].

Le développement sur le sol israélite même se laisse encore reconnaître en quelque mesure, déjà en ce qui concerne la forme. Le noyau du livre des Proverbes[2] ne contient que des distiques[3], épuisant chacun une pensée. Par la suite, les unités grandirent, jusqu'au double, et même formèrent de véritables périodes.

C'est sur le prolongement de la même ligne que se placent de grands ouvrages, du genre du livre de Job et de l'Ecclésiaste. Là aussi, on se réfère à des parallèles non israélites, surtout au poème égyptien de l'homme fatigué de la vie[4]. Le livre de Job est consacré au problème des souffrances du juste : pourquoi souffre-t-il, pourquoi celui qui fait le mal prospère-t-il? Ce problème général a fortement préoccupé les esprits à partir de Jérémie[5]; aussi le trouve-t-on examiné ailleurs encore[6]. Le poète le déduit d'un cas individuel : comment se fait-il que Job, un homme remarquablement pieux, ait à boire jusqu'à la lie la coupe des souffrances? Un récit populaire plus ancien[7] racontait l'histoire même du personnage; pour lui, le problème comme tel ne se posait pas encore[8]. Le poète prend ce récit comme cadre et y insère sa propre composition. L'élément primitif en est une sorte de suite alternée de discours : après une plainte émouvante de Job, se dérou-

1. Cf. au surplus von Orelli, *Akten des III Internat. Kongresses für Religionsgeschichte*, Oxford, 1908, p. 28 ss. : *Religious Wisdom as cultivated in Old Israel in common with neighbouring Peoples.*
2. Prov. 10, 1-22, 16.
3. Cf. ci-dessus, p. 350, n. 3.
4. *Altorient. Texte und Bilder*, 1, 195-198.
5. Jérém. 12, 1 ss.
6. Ps. 37; 49; 73.
7. Job. 1-2; 42, 7-17.
8. Les souffrances de Job ne forment là que l'exception à la règle générale; pour les saisir, il suffit de savoir que le prologue se place dans le ciel.

lent trois séries d'entretiens[1] entre lui et ses trois amis; puis, sur la requête de Job[2], Yahvé lui-même apparaît, pour ramener Job à la modestie en lui démontrant la grandeur suprême de la sphère d'action divine[3]. L'opposition entre Job et ses amis est excellemment exprimée : les amis cherchent en l'homme la cause de son malheur; Job, au moins dans son cas, la cherche en Dieu[4]. Pour les amis, représentants de la tradition[5], il est entendu que la souffrance suppose la faute, et peut devenir aux mains de Dieu un moyen de mise à l'épreuve et d'éducation pour le fidèle. Job a autrefois appris à connaître Dieu comme tout autre qu'il croit le trouver dans sa maladie; sa souffrance ne peut donc être que l'épanchement de l'arbitraire et de la violence de Dieu, mais — note authentiquement religieuse — il n'y a pour lui « de refuge loin de Dieu qu'en Dieu encore[6] ». Et ce que Dieu lui enseigne, la solution donnée par le poète et sa consolation, est l'idée que le monde est plus grand que l'homme, idée que tous ne pouvaient atteindre au sein du monde juif, comme déjà le montre l'insertion des discours d'Elihu[7], qui retombent au point de vue inférieur des amis de Job.

En ce qui concerne le style, on peut considérer le dialogue du poète comme manquant de réelle maîtrise, parce qu'au fond il se réduit à une série de monologues; ceux-ci à leur tour sont très tendus et ne font guère progresser la pensée. Ils sont, de plus, envahis par le lyrisme, tant à cause des plaintes sans cesse accrues du patient, que par les affirmations insistantes de son innocence, la confession de la puissance divine; les morceaux à caractère d'hymne reviennent sans cesse sur les lèvres de Job et de ses amis. Mais la richesse des images, la force de l'exposé poétique, la puissance des expressions, la fine conception des motifs psychologiques et des dispositions personnelles assurent à l'ensemble une beauté indépendante du détail;

1. Chap. 4-14; 15-21; 22-28.
2. Chap. 29-31.
3. Chap. 38-42, 6.
4. Duhm, *Commentaire* sur *Job*, 1897, p. 24.
5. L'homme de la tradition est avant tout Bildad.
6. *Coran*, *Sure* 9, 119. Pour le progrès par étapes dans le développement de Job, cf. Bertholet, vol. II de la *Biblische Theologie der Alten Testamentes* de Stade, 1911, p. 103 ss.
7. Chap. 32-37.

on y découvre bien un moment des combats gigantesques auxquels se livrent non seulement la pensée mais l'âme humaine.

Le livre pessimiste de l'Ecclésiaste est né également d'un conflit interne, provoqué par la lutte entre les vieilles croyances traditionnelles et les idées de la philosophie grecque nouvellement apparue[1]. Il se rattache à la catégorie des considérations littéraires de soi-même, et, au sein de l'Ancien Testament, il apporte à certains égards la note subjective. Il s'y mêle, un peu partout, des sentences de sagesse, qui donnent en partie l'impression d'avoir été des objections courantes. L'auteur les aurait admises en vue de sa polémique, si du moins elles n'appartiennent pas à un remaniement secondaire. Tels sont sans doute une série de passages[2] qui auront voulu rectifier dans le sens de l'orthodoxie certaines vues par trop hérétiques de l'auteur. Il est instructif d'apprendre que ce livre appartient à une époque — vraisemblablement déjà l'époque hellénistique — « où l'on n'en finit pas d'écrire des livres[3] ».

On inclinera, du reste, à chercher la poésie subjective d'Israël dans les psaumes, en n'oubliant pas que certains psaumes de l'Ancien Testament se trouvent aussi en dehors du psautier[4] . « Tu vois là, dit Luther[5] à propos des chants de louange et d'actions de grâces du psautier, le cœur de tous les saints intérieurement, comme de beaux et riants jardins, et même comme le ciel; combien de fleurs délicates, cordiales, joyeuses s'y élèvent avec tant de pensées si belles et si sereines envers Dieu et ses bienfaits ! » Luther montre ainsi qu'il a bien compris que c'est l'individu qui parle dans les psaumes. Il reste d'ailleurs dans la ligne de la tradition, qui croit même connaître certains auteurs des psaumes par leurs noms. On a contesté à tort cette interprétation individuelle et l'on a plus ou moins transposé le pronom « je » des psaumes en

1. Cf. ci-dessus, p. 338 s.
2. Ecclés. 3, 17; 7, 18*b*, 29; 8, 11 ss.; 11, 9*b*; 12, 13 s.
3. Ecclés. 12, 12.
4. Par exemple I Sam. 2, 1-10; Esaïe 38, 9-20; Jonas 2, 2-10.
5. *Préface* du *Psautier*.

l'appliquant à la collectivité, à la communauté; on pouvait s'appuyer sur le fait que l'Hébreu est assez porté à individualiser ce qui est collectif[1]. En fait, les limites sont parfois flottantes entre le moi individuel et collectif, dans les cas où l'auteur d'un psaume occupe une position dirigeante ou au moins en relief dans la collectivité; alors sa cause est facilement celle de l'ensemble et réciproquement (qu'on pense à mainte parole des psaumes contre les ennemis)[2]. Des chants d'Eglise : « Je veux te chanter, mon fort »; « Oh ! si j'avais mille langues ! », « Moi, moi et mes péchés », etc., montrent bien que les expressions d'un sujet croyant isolé peuvent d'elles-mêmes devenir celles du sentiment collectif. Dans la poésie des psaumes, en outre, il arrive souvent que des morceaux d'abord individuels furent remaniés en vue de l'usage liturgique, et devinrent ainsi nettement collectifs. Peut-être même est-il permis d'aller plus loin, et de distinguer entre des psaumes qui d'abord n'avaient aucun rapport avec le culte et ne furent mis à son service que plus tard, et d'autres qui dès le début appartenaient à la poésie cultuelle[3]. Parmi les premiers on placerait les chants du matin[4] et du soir[5], ceux de la maladie[6], les plaintes à propos d'inimitiés personnelles[7], les chants de confiance personnelle en Yahvé[8], la plainte sur l'éloignement de Sion[9], les actions de grâces personnelles pour des délivrances[10], l'assurance de l'innocence[11], et les confessions personnelles[12]. Ces « cantiques » spirituels doivent directement leur origine aux circonstances et aux dispositions variées qui conditionnent la vie de l'individu pieux[13].

1. Cf. par exemple Genèse 34, 30; Esaïe 41, 8 s.
2. Précisément à cet égard, des passages comme Jérém. 17, 18; 18, 19 ss. (cf. Amos 7, 17), montrent combien il est erroné de trouver un argument contre l'origine individuelle d'une poésie dans les malédictions furieuses lancées aux ennemis.
3. Cf. Gunkel, *Reden und Aufsätze*, 1913, p. 92-123. Son article *Psaumes*, *Relig. in Gesch. und Gegenw.* 4, 1927 ss. H. Schmidt, *Die religiöse Lyrik im Alten Testament*, 1912 (*Religionsgesch. Volksbuch*).
4. Ps. 3, 57, 8-12 = 108, 2-6.
5. Ps. 4.
6. Ps. 6; 38; 41.
7. Ps. 52, 55, 57, 1-7, etc.
8. Ps. 23.
9. Ps. 42-43.
10. Ps. 30; 40; 138.
11. Ps. 17; 26.
12. Ps. 32; 51.
13. Faire provenir le cantique spirituel du chant du culte, comme le veut Gunkel, me semble suivre un détour. Naturellement le poète spirituel utilise maintes images qui sont empruntées à des usages cultuels (exemples : 26, 6; 51, 9), ou il emploie des expressions qui appartiennent au langage du culte; mais je crois que cela ne se produit pas suivant un développement organique; ce sont des emprunts secondaires.

Les débuts d'une poésie proprement cultuelle remontent loin, car il est dans la nature même des choses que la parole prononcée ou chantée accompagne l'acte sacré, et cette parole prend facilement la forme poétique. Ainsi l'antique sentence énoncée au départ et au retour de l'arche de Yahvé est déjà poétique[1]. De même la bénédiction des prêtres[2], dont l'origine est peut-être fort ancienne. La lamentation des jeunes filles israélites sur la fille de Jephté évoque aussi la poésie cultuelle[3]; semblablement le chant de David amenant l'arche de Yahvé[4]. Esaïe[5] parle d'un chant qu'on chantait la nuit de fête lors de la procession sur la montagne sainte, au son de la flûte. Il connaît donc une sorte de chants de pélerinage[6], et le chant du temple, qu'il met sur les lèvres des séraphins[7], se meut dans les formes d'un hymne véritable. Sans doute, lorsque Amos s'indigne des criailleries auxquelles donnaient lieu les chants cultuels de son temps[8], on ne pensera pas que cela pouvait être des poésies remplies du serieux moral qui caractérise nos psaumes. Mais, dans un des psaumes datant de l'exil[9], il est question des cantiques de Sion; invités à les chanter près des fleuves de Babylone, les exilés voient là une profanation. Quelque chose de ces cantiques s'est-il conservé dans le psautier actuel, nous l'ignorons; en aucun cas on ne peut dire avec précision la date des poésies cultuelles qu'il contient, hymnes[10], chants de pèlerinage[11], vigiles[12], prière de repentance et de congession[13], liturgies de vœux[14], lamentations publiques[15], actions de grâces publiques[16]. La piété de caractère individuel qui s'y exprime parfois, et avant tout les partis qu'on aperçoit à l'arrière-plan, donnent en général à penser à l'époque postexilique. Certains psaumes paraissent bien correspondre à la période des

1. Nombres 10, 35 s.
2. Nombres 6, 24-26.
3. Juges 11, 40.
4. II Sam. 6, 5.
5. Esaïe 30, 29.
6. Cf. Ps. 42, 5.
7. Esaïe 6, 3.
8. Amos 5, 23.
9. Ps. 137, 3.
10. Par exemple ps. 93; 95; 118; 117.
11. Ps. 120-134.
12. Ps. 134.
13. Par exemple ps. 106.
14. Ps. 107; 116.
15. Ps. 74; 79.
16. Ps. 100; 118; 136.

Macchabées[1]; déjà l'ancienne tradition en est témoin; ceci ne peut être affaibli par l'objection qui remarque que nous connaissons trop peu les détails du reste de l'histoire ultérieure à l'exil pour risquer des précisions chronologiques. Si l'on est en droit de dater certains psaumes, il faut se demander plus sérieusement qu'on ne le fait habituellement s'il convient d'en reporter à plusieurs siècles auparavant beaucoup d'autres qui à l'origine n'appartenaient pas au culte, car il est difficile de ne pas reconnaître que dans l'ensemble les psaumes forment bien une unité spirituelle et littéraire, et l'on a vraiment quelque mauvaise grâce à admettre que certains psaumes sont macchabéens, tandis que d'autres seraient du temps des rois d'avant l'exil, alors que les temps qui suivirent immédiatement l'insurrection des Macchabées virent de nouveau des rois monter sur le trône juif[2]. D'autre part, s'il est en soi remarquable qu'il ait existé des psaumes égyptiens et babyloniens antérieurs de plusieurs siècles, il n'en résulte pas nécessairement que ceux des Israélites remontent à une haute antiquité, car ces psaumes de l'Egypte et de Babylone sont le produit de civilisations arrivées à une étape qu'Israël ne put pas atteindre avant d'être arrivé depuis longtemps déjà à la vie sédentaire. L'hypothèse d'une origine au moins relativement récente pour la poésie des psaumes en Israël[3] est appuyée par le fait qu'on rencontre dans une série de psaumes, surtout ceux qu'on appelle eschatologiques[4], l'influence du style prophétique, dans d'autres, des contacts de style avec la littérature de la sagesse; on sait que certains psalmistes se sont préoccupés du même problème que l'auteur de Job[5].

Au surplus, pour le style comme pour le contenu, les psaumes présentent les combinaisons les plus variées.

1. Cf. notamment Ps. 83, à rapprocher de I Macchab. 5.

2. Naturellement le titre de « roi » dans les psaumes pourrait aussi s'être substitué à un titre plus ancien des chefs de la communauté postexilique, quand ils reçurent un emploi liturgique sous les rois-grands-prêtres hasmonéens.

3. Gunkel considère les psaumes canoniques comme fortement différents de ceux qui sont postérieurs, psaumes dits de Salomon. J'ai une impression exactement opposée : la ressemblance de forme et d'inspiration me paraît un indice de rapprochement dans le temps.

4. Sur la poésie eschatologique dans les psaumes, cf. Kittel, *Commentaire des Psaumes*, 1914, p. 185 ss.

5. Cf. ci-dessus, p. 365, n. 2.

Par exemple, immédiatement à côté de la plainte sur une détresse arrive la représentation très vivante de sa solution, d'où jubilation, actions de grâces du poète, mais finalement il prie pour qu'il puisse en être vraiment ainsi[1]. L'hymne, ailleurs, comprend volontiers le souvenir des hauts faits accomplis par Dieu, avec des traits épiques. Parfois ceci devient prépondérant et l'on a des psaumes historiques, à peu près en prose versifiée[2]. D'autres poèmes, de grande allure, comme principalement le psaume 104, exaltent en Yahvé le souverain de la nature; on peut voir dans ce morceau un parallèle au grand hymne au soleil du roi d'Egypte Aménophis IV[3]. Dans les poésies cultuelles, on voit parfois nettement les répons[4] : la voix du chantre principal ou du prêtre alterne avec le chœur de la communauté, ou deux chœurs se répondent l'un à l'autre. On reconnaît aussi quelquefois très clairement à quelle place de la poésie intervient l'accomplissement de l'acte cultuel qu'elle accompagne[5].

Quant à la manière dont les divers chants furent réunis, on peut se représenter que d'abord certaines confréries de chantres, les Korahites[6], les Asaphides[7], etc. formèrent leurs collections particulières. L'ordre suivi semble avoir résulté plusieurs fois de la présence de certains mots typiques. Un petit recueil spécial comprit les chants des pèlerins[8]. Dautres collections, qui n'appartenaient pas en propre à des confréries spéciales mais étaient en usage cultuel dans le temple de Jérusalem, paraissent avoir été désignées simplement comme « davidiques », sans que cela indique l'auteur des morceaux, mais parce que, dans les temps tardifs, David passa pour avoir été le créateur spirituel de toute l'organisation du culte, donc aussi du

1. Cf. par exemple ps. 28.
2. Par exemple ps. 78; 105.
3. *Altorient. Texte und Bilder*, 1, p. 189-191; cf. ci-dessus, p. 69, 129. Voir encore ps. 19, 1-7.
4. Cf. par exemple ps. 136.
5. Ps. 20, entre les v. 6 et 7.
6. Ps. 42; 44-49; 84-85; 87-88.
7. Ps. 50; 73-83.
8. Ps. 120-134. Ce que Luther appelle « chants dans un chœur plus élevé » signifie sans doute simplement : « chants de pèlerinage ». König, *Die Poesie des Alten Testaments*, 1907, p. 17, insiste par contre sur leur usage liturgique : ils auraient été chantés sur les quinze degrés donnant accès du parvis des femmes au parvis intérieur. Cf. Riedel. *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1906, p. 43 ss.

chant du temple[1]. Notre psautier provient de la combinaison de ces diverses collections partielles; après coup, on l'a divisé en cinq livres sur le modèle du Pentateuque[2].

D'autres genres poétiques nous ramènent plusieurs siècles auparavant : fables, paraboles, allégories, contes, légendes et mythes. S'il convient de distinguer[3] la fable de la parabole en ce que, dans la première, figurent des personnages empruntés au monde des plantes ou des animaux, on considérera comme des fables le récit de Jotham sur les arbres qui veulent procéder à l'onction d'un roi et ne trouvent pour y consentir que le buisson d'épines[4], et la réponse du roi israélite Joas au roi de Juda, Amasia, sur l'épine qui demande pour son fils la main de la fille du cèdre[5]. La parabole, comme la fable, veut donner un enseignement reflétant la réalité sous la forme d'une histoire inventée. Tel est le récit de Nathan sur l'homme riche qui prend au pauvre son unique brebis[6], ou le chant d'Esaïe sur la vigne, qui a causé à son ami mainte peine pour finalement ne produire que des raisins sans valeur[7], apologue qui reflète les expériences faites par Yahvé avec Israël plein d'ingratitude. Tandis que la parabole comprend une histoire qui se suffit à elle-même, ce qui importe dans l'allégorie, c'est surtout l'application de chacun de ses traits de détail; elle comporte donc plus d'art et ce n'est pas par hasard qu'on la trouve plutôt dans la littérature déjà évoluée. Ezéchiel l'a employée avec prédilection[8].

Une circonstance qui, en général, ne fut pas favorable au conte, c'est l'exclusivisme du caractère yahviste d'Israël, difficilement compatible avec le monde de l'animisme inhérent au conte. Si, dès lors, on ne rencontre guère

Cf. ci-dessus, p. 341. Budde, *Geschichte der hebräischen Literatur*, 1906, p. 260.
Ps. 1-41; 42-72; 73-89; 90-106; 107-150.

3. Cf. Gunkel, articles *Fabel, Parabel*, dans *Relig. in Gesch. und Gegenw.* 2, 803; 4, 1192 s.

4. Juges 9, 7-15; cf. ci-dessus, p. 271 s. On peut comparer à la fable de Jotham le fragment d'une fable connu par la bibliothèque d'Assourbanipal : pari entre les arbres. Des Babyloniens et des Assyriens, la fable relative aux plantes passa chez les Grecs, qui ne la connaissaient pas à l'origine. Cf. Diels, *Orientalische Fabeln in griechischem Gewande*, Internationale Wochenschrift für Wiss. etc. 4, 1910, 993 ss. Baudissin, *Adonis und Esmun*, 1911, p. 436.

5. II Rois 14, 9.

6. II Sam. 12, 1-7; cf. aussi II Sam. 14, 5-7.

7. Esaïe 5, 1-7.

8. Cf. par exemple Ezéch. 16; 17; 23.

dans l'Ancien Testament de contes développés — l'histoire de Joseph avec la femme de Putiphar par exemple est un pendant du conte égyptien des deux frères[1], — il y a cependant des thèmes de contes[2]; Gunkel en a découvert même un nombre surprenant, parfois excessif[3].

Quant au mythe[4], comparé à la légende, il a pour acteurs des êtres divins, tandis que la légende met en scène des hommes. On n'attendra donc pas beaucoup, à cet égard d'un livre aussi pleinement pénétré de l'esprit yahviste que l'est l'Ancien Testament. En effet, si l'on compare les légendes bibliques relatives aux origines à celles des Babyloniens, on constate à quel point le yahvisme a refoulé les éléments mythologiques[5]. Cela ne veut pas dire que, dès qu'on se met à effacer le vernis yahviste déposé sur maint récit emprunté à l'étranger, on ne voit pas reparaître toute sorte de mythologie[6]. Il suffit de considérer le deuxième verset de l'histoire de la création : le mot que Luther a traduit là par « profondeur », en hébreu *lehom*, rappelle aussitôt la mythologie babylonienne, où Mardouk entreprend de combattre *Tiamat* (*Tehom*) et le fend[7], comme Yahvé fend la mer primitive. Ce qui est devenu très pâle dans le récit hébreu présente encore des couleurs très sensibles dans une série de textes poétiques de l'Ancien Testament[8] Si l'on s'en tient au verset cité du récit de la création, on y trouve l'indication de l'esprit qui « planait », littéralement : « couvait ». Ceci rappelle aussitôt l'idée de l'œuf du monde, bien connu par d'autres mythologies. Ces allusions isolées laissent déjà pressentir les trésors mythologiques qu'on peut découvrir dans l'Ancien Testament. C'est un mythe, de toute évidence, qui est à la base du récit de l'union des anges avec les filles des hommes, d'où naquirent les géants[9].

1. Cf. *Altorient. Texte und Bilder* 1, p. 223-225.
2. Cf. von d. Leyen, *Das Märchen*, 1911, p. 94.
3. *Das Märchen im Alten Testament* (Religionsgeschichtl. Volksbuch) 1917.
4. Cf. *Mythen und Mythologie in Israel*. Relig. in Gesch.und Gegenw. 4, 621-632.
5. Cf. Bertholet, *Die Eigenart der alttestamentlichen Religion*, 1913, p. 13 ss.
6. Cf. ci-dessus, p. 107.
7. *Altorient. Texte und Bilder*, 1, p. 5 ss.
8. Cf. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, 1895. Bertholet, article *Drache*, dans *Relig. in Gesch. und Gegenwart*, 2, 138-143. Ci-dessus, p. 321.
9. Genèse 6, 1-4. Le fait que les géants doivent leur origine à ces unions, se lit à travers les lignes, plutôt qu'on ne l'exprime formellement

D'autres mythes sont de nature étiologique, c'est-à-dire qu'ils veulent établir la cause première (*aitia*) d'un phénomène. Par exemple : d'où vient la femme, et en particulier d'où vient son attrait pour l'homme ? Le mythe répond en montrant Dieu à l'ouvrage et tirant la femme de l'homme lui-même[1].

Une bonne partie des légendes d'Israël est également étiologique[2]. Elles ne proviennent pas uniquement du plaisir d'imaginer. On voulait répondre à toute sorte de questions. Exemples : pourquoi Isaac eut-il ce nom ; pourquoi une localité fut-elle appelée Ebenézer ? Pourquoi les Ismaélites vivent-ils dans le désert, quoiqu'ils descendent d'Abraham ? Pourquoi, au sud de la mer Morte, une formation pierreuse ressemble-t-elle à une femme ? Pourquoi le serpent rampe-t-il et mange-t-il — suivant la conception populaire — de la poussière ? Un récit poétique populaire répond à des questions de ce genre, étymologiques, ethnologiques, géologiques, zoologiques[3]. La légende n'est pas autre chose. On peut donc parler de légendes étymologiques, ethnologiques, géologiques. zoologiques[4]. Ceci ne permet pas encore d'en apprécier l'historicité ; il faut en juger pour chaque cas particulier. car, tandis que le conte appartient uniquement au domaine de l'imagination, la légende n'est pas contraire à la réalité ; elle se borne à la transposer en poésie. Elle se rattache avec prédilection aux lieux saints. On sait qu'à cet égard

Ceci encore prouve que consciemment l'Ancien Testament refoule ce qui est proprement mythologique.

1. Genèse 2, 21 ss.

2. Cf. l'article de Gunkel : *Sagen und Legenden Israels*, dans *Relig. in Gesch. und Gegenw.* 5, 179-198 ; le même, *die Sagen der Genesis* (*Commentaire* de la *Genèse*, 1910, p. VII-C).

3. Pour Isaac, la légende parle de rire : *sahak*, rire ; cf. Genèse 17,17 ; 18, 12 ; 21, 6, 9 ; 26, 8. Pour Ebenézer (pierre du secours), on raconte un secours précis qui a valu son nom à ce lieu, I Sam. 7, 12 ; mais on voit clairement que c'est une explication faite après coup, car auparavant, I Sam. 4, 1 ; 5, 1, ce nom était employé sans réflexion. Pour Ismaël, cf. la malédiction ou le renvoi de sa mère expulsée de la maison d'Abraham, Genèse 16, 6 ss. ; 21, 9 ss. Pour la colonne de sel, l'histoire de la femme de Lot, Genèse 19, 26. Pour le serpent, Genèse 3.

4. Naturellement ce genre de légendes étiologiques n'a rien de spécifiquement israélite. Dans celles de Grimm, par exemple, on trouve de même des motifs étymologiques (exemples : 113, 143, 244, 455), ethnologiques (379, s. ; 389, 456, etc.) et géologiques (par exemple : 192, 199-201, 228-230). La zoologie intervient aussi généralement. Exemples : pourquoi le corbeau est-il noir (Cf. L. Frobenius, *Das Zeitalter des Sonnengottes*, 1904, p. 21 s.) ; pourquoi le lièvre a-t-il une lèvre fendue ? (Frazer, *Belief in Immortality*, 1, 1913, p. 65) ; pourquoi la tortue a-t-elle une plaque sur la poitrine ? (Beth, *Religion und Magie bei den Naturvölkern*, 1914, p, 100.

l'homme est extraordinairement conservateur. Ainsi l'Israélite adopta les sanctuaires des Cananéens[1]; mais alors il lui fallut les légitimer comme sacrés du point de vue du yahvisme. Cela se prouva en racontant que Yahvé ou son ange était autrefois apparu là à l'un des patriarches. Les livres historiques, la Genèse surtout, contiennent un grand nombre de récits de ce genre. véritables légendes cultuelles. Des usages cultuels sont, de même, expliqués volontiers au moyen d'une légende cultuelle étiologique, tel le combat de Jacob et de l'être divin qui le frappa à la hanche, pour expliquer l'interdiction de manger le tendon de la hanche[2]. — Ici comme ailleurs, la légende primitive est isolée et de forme peu étendue. Plus tard, avec la capacité réceptive accrue, le contenu progresse : du style concis on passe aux amplifications; il se forme un nouveau genre : la « nouvelle »; les légendes isolées se groupent en cycles[3]. Le petit livre de Ruth est un bel exemple de nouvelle; c'est « le petit ensemble le plus aimable qui nous ait été conservé, à la fois épique et idyllique[4] ». Avec la plus grande discrétion, il cherche en même temps, semble-t-il, à combattre la tendance inexorablement opposée à toutes les femmes étrangères par les rigoristes comme Esdras et Néhémie; il veut montrer que, même parmi les Moabites méprisés, il y a de pieuses femmes comme Ruth, bien dignes de s'unir aux Juifs[5].

Ces derniers genres sont en prose. On atteint ainsi la limite assez flottante où commence l'ancien récit historique. D'ailleurs la légende cultuelle, considérée dans son contenu. amène à en apercevoir au moins les premiers essais, car le sanctuaire est l'un de leurs points de départ. Le récit de ses prêtres sur la vision fondamentale du dieu est naturellement suivi par d'autres communications sur ce qui s'y est ajouté. C'est ce qui arriva, par exemple, pour le temple de Jérusalem. On peut supposer que le récit de sa construction fut rédigé par les prêtres, ainsi

1. Cf. ci-dessus, p. 164.
2. Genèse 32, 33.
3. Cette désignation a été proposée par Gunkel.
4. Gœthe.
5. Cf. le développement de ces idées dans Bertholet, *Commentaire sur Ruth*, 1898.

que celui de sa consécration; puis il est question de réparations; on dresse des listes nominatives du clergé; on tient le compte des redevances et des revenus, des dons et des visites au temple, des contributions, des prélèvements opérés par les rois dans le trésor du temple, d'événements comme la réforme cultuelle de Josias; cette dernière, qui gravite autour du temple, est racontée amplement. Cette chronique du temple est devenue l'une des sources du livre actuel des Rois[1].

Un autre point de départ de l'historiographie fut la cour royale. Si nous n'avons pas pour Israël d'inscriptions de souverains du genre de celles du Moabite Mésa[2], dans les deux royaumes, au Nord et au Sud, on rédigea comme en d'autres cours orientales, par exemple celle de Byblos en Phénicie[3], les annales des « événements des jours ». Ce sont des extraits qu'en donnent le « livre des Annales de Salomon[4] », le « livre des Annales des rois de Juda[5] », et le « livre des Annales des rois d'Israël[6] », auxquels renvoient souvent les livres actuels des Rois, et ces allusions indiquent que celui qu'on peut considérer comme l'auteur à proprement parler du livre des Rois[7] y a puisé sa documentation. Au moins semble-t-il leur devoir certaines données qui reviennent régulièrement : pour les rois de Juda, leur âge au moment de leur avènement, le nom de leur mère, leur mort, leur ensevelissement; pour les rois d'Israël, la date de leur règne et leur mort. En outre, la cour royale avait certaines listes, par exemple des fonctionnaires[8], ou des notices sur les guerres, etc. Le livre d'Esdras reproduit des documents officiels provenant d'une cour, mais peut-être déjà d'une cour étrangère, celle de la Perse.

L'historiographie a été également cultivée dans les mi-

1. Je suppose que l'histoire de l'arche de Yahvé jusqu'à son dépôt dans le temple de Jérusalem a fait aussi partie de cette chronique : I Sam. 4-6; II Sam. 6.
2. Cf. ci dessus, p. 282.
3. *Altorient. Texte und Bilder* 1, p. 227. Cf. d'ailleurs Ed. Meyer, *Die Entstehung des Judentums*, 1896, p. 48, n. 2.
4. I Rois 11, 41.
5. I Rois 14, 29, etc. etc.
6. I Rois 14, 19, etc., etc.
7. Dans l'Ancien Testament hébreu, nos deux livres des Rois n'en formaient primitivement qu'un.
8. I Rois 4.

lieux prophétiques, où l'on éprouvait le besoin de retracer l'image imposante de la personnalité d'un maître honoré. Même sans être très éloigné déjà des événements, il arrive qu'on en surcharge le récit de plus d'un trait légendaire, car la légende suit souvent de bien près les faits eux-mêmes[1]. C'est ainsi qu'il faut juger les histoires d'Elie et d'Elisée, celles d'Elie[2] peuvent encore remonter au neuvième siècle et, en dépit de l'allure légendaire rendre encore quelque chose des impressions spontanées produites par la puissante nature de ce personnage; le cycle d'Elisée[3] est plus légendaire encore; on y souligne avec prédilection les actes magiques de l'homme de Dieu. Plus historiques sont les récits d'Esaïe[4], et surtout les mémoires biographiques de Jérémie, dus à son fidèle élève Baruch, et qui forment une partie essentielle du livre de Jérémie.

Mais plus importants encore pour nous faire connaître les hommes sont les morceaux autobiographiques qu'on trouve chez Amos[5], Osée[6] et Esaïe[7]. On a bien marqué la différence qu'ils présentent avec des essais littéraires correspondants, trouvés sur des inscriptions d'apparat ou des épitaphes, tant babyloniennes qu'égyptiennes. « Le prophète n'écrit pas pour éclairer sa propre personne, pour assurer sa renommée dans la postérité ou dans l'au-delà, mais pour fixer ce que Dieu lui a fait vivre. L'essentiel n'est pas le narrateur, mais l'événement qu'il narre. D'emblée l'autobiographie prophétique est donc exempte des vanités et des minuties si familières à tant de mémoires; elle porte le cachet de la véracité[8] ». Elle a un autre avantage encore : les prophètes sont les premiers qui, dans leurs exposés personnels, ont conservé à la postérité non pas des faits extérieurs mais leurs propres expériences intimes. « Ce qu'ils ont ainsi réalisé est donc spécialement digne d'attention, car les récits israélites anté-

1. Cf. *Relig. in Gesch. und Gegenw.* 3, 2004.
2. I Rois 17-19; 21; II Rois 1, 2-8, 17.
3. II Rois 2-8, 15; 13, 14-21.
4. Esaïe 36-39.
5. Amos 7-9, 1 ss.
6. Osée 1-3.
7. Esaïe 6-8.
8. H. Schmidt, *Die grossen Propheten und ihre Zeit*, 1915, p. 25.

rieurs étaient restés totalement impuissants à exposer expressément des états d'âme[1]. » Les morceaux à la première personne contenus dans les livres d'Esdras et de Néhémie présentent plus de points de contact avec le style habituel des mémoires[2]; d'ailleurs, ce sont bien les extraits des souvenirs personnels de ces deux hommes. Ceux de Néhémie surtout se plaisent à s'étendre sur ce qu'il fit de bon pour son peuple, pour que Dieu « s'en souvienne[3] » et lui en tienne compte; dans les mémoires d'Esdras s'exprime surtout le rigorisme légaliste correct à ses propres yeux.

La biographie montre clairement que l'historiographie israélite s'adresse d'abord de préférence à des cercles restreints; elle part de l'individu. Elle comprend des histoires primitivement indépendantes de certains juges et rois; là précisément elle a produit de grandes choses. Le chef-d'œuvre de ce genre est une histoire de la famille et de la cour de David[4] : on y admire également la spontanéité et l'objectivité du récit, ainsi que la vérité convaincante de sa psychologie. Pas une trace d'exposé tendancieux; rien qui arrondisse les angles, quand bien même l'auteur n'écrit pas très longtemps après les événements qu'il raconte. De l'histoire des particuliers, l'exposé s'élève jusqu'à celle de la tribu et du peuple. De ce genre est l'ouvrage dit « yahviste », composé au neuvième siècle dans le royaume du sud, ainsi que l' « élohiste », du huitième siècle, provenant du royaume du nord, du moins, pour l'un et l'autre, dans leur noyau primitif. Ils reçurent force additions jusqu'à ce qu'on les réunît en un seul, ensemble le « jéhoviste ». Leurs auteurs sont de vrais écrivains conscients et non pas de simples collectionneurs de traditions populaires et légendaires. Nous avons déjà eu à mentionner[5] comment le yahviste sut pénétrer d'une idée supérieure l'étoffe qu'il recueillit. Par rapport à lui, l'élo-

1. *Ibidem*, p. 26
2. Esdras 7, 27-8, 34; 9, 1-15; Néhém. 1, 1-7, 73*a*; 12, 31 s., 37-40; 13, 4-31. Les deux séries de mémoires contiennent aussi d'autres éléments, en dehors des morceaux à la première personne. Ce sont : pour Esdras : Esdr 10; Néhém. 7, 73 *b*; 8 s.; — pour Néhémie : Néhem. 10, 1-11, 24; 13, 1 s.
3. Néhém. 5, 19; 13, 14, 22, 31.
4. II Sam. 9-20.
5. P. 324.

histe est plus réfléchi; déjà les débuts du prophétisme semblent déteindre sur son exposé et le spiritualiser en quelque mesure. Mais là aussi comme en général dans l'historiographie ancienne, la charme pour une bonne part vient de l'objectivité; on raconte pour le simple plaisir de raconter ce qui est arrivé; on ne dissimule pas même les faiblesses des héros, parfois un mensonge[1] ou une ruse de bergers[2], rendue avec une visible satisfaction.

Ces caractère se transformèrent avec le temps. L'introduction du Deutéronome en 621 signifie qu'on est maintenant placé sous une loi d'après laquelle on sait ce qui est bon et ce qui est mauvais; on a donc une norme pour juger ce que l'histoire aurait dû être et pour prouver pourquoi elle a été tantôt heureuse, tantôt malheureuse. Une croyance précise à la rétribution commence à dominer l'exposé historique[3], et l'histoire elle-même se transforme en une série d'illustrations de cette théorie des rétributions. C'est en ce sens qu'écrivent ceux qu'on appelle les deutéronomistes. Sous l'impression des événements terribles subis par Israël et Juda du fait de la ruine de l'Etat, ils s'efforcent d'établir une théodicée; ils veulent avertir le présent et l'avenir tout entier, en montrant comment le malheur a été provoqué par d'énormes fautes accumulées depuis le temps des pères. Ils ne sont pas de véritables écrivains, mais ils rassemblent les traditions — suivant en cela l'exemple de certains devanciers, par exemple de celui qui avait réuni l'ouvrage yahviste et l'ouvrage élohiste, — et ils les font servir à leurs propres buts. Au point de vue du style, ils suivent la terminologie et s'approprient la manière large et édifiante du législateur deutéronomique, de sorte qu'on peut déterminer sans peine leur contribution à l'historiographie israélite[4]. Lorsque plus tard le « code sacerdotal », introduit par Esdras en 444 ou en 432, fut devenu la *magna charta* de la communauté juive, le besoin se manifesta d'un nouveau tableau, orienté

1. Genèse 12, 11 ss.; 20, 2; 26, 7 ss.
2. Genèse 30, 37 ss.
3. Une croyance analogue à la rétribution caractérise la conception de l'histoire qu'expose le Chinois Chouking.
4. Qu'on lise, par exemple, Juges 2, 11 ss.; II Rois 17, 7 ss.

sur cette loi, de toute l'histoire d'Israël, depuis la création du monde jusqu'à la fondation de la communauté juive; tel est le sens de la chronique, avec la suite directe que lui apportent les livres d'Esdras et de Néhémie[1]. Tous les récits traditionnels y sont placés sous le point de vue exclusif des intérêts cultuels. L'histoire profane est devenue une histoire de l'Eglise; le sens de la loi a complètement éclipsé le sens historique; on retrace ce que l'histoire aurait dû être si la loi avait été en vigueur dans des temps qui l'ignoraient totalement. Un écrit comme le livre d'Esther marque la même disparition du sens historique; il est finalement destiné à recommander une nouvelle fête, celle des Pourim, et son contenu aussi bien que sa disposition artificielle ont un caractère romanesque très prononcé[2].

Du sanctuaire et de la cour royale est venue, avec l'historiographie, la littérature légale. Les principaux ouvrages de cet ordre ont été traités à propos du droit[3]. Le livre de l'alliance, provenant peut-être d'un sanctuaire de l'Israël du Nord, comprend des prescriptions juridiques[4] et cultuelles-morales[5], différentes au point de vue du style, en ce que les premières ont le caractère objectif et casuistique, tandis que les secondes s'appliquent aux personnes, sous une forme inconditionnée, ce qui provient aussi de leur grande brièveté; exemple : « tu ne laisseras pas vivre la sorcière[6] ». Quant au Deutéronome, il marque un compromis entre le clergé et les milieux prophétiques, introduit en 621 par le roi Josias. Son style est très particulier, très reconnaissable. C'est le ton chaud, cordial, pénétrant, du prédicateur, qui expose avec ampleur et au moyen de phrases constamment répétées « les droits, les commandements et les ordonnances ». Il s'y forme

1. Les derniers versets du livre des Chroniques sont identiques aux premiers du livre d'Esdras. Dans l'Ancien Testament Esdras et Néhémie sont placés avant les Chroniques; ils ont donc dû être admis avant elles dans le canon; cela s'explique par le fait que le contenu historique des Chroniques se trouvait déjà pour la plus grande partie dans les livres historiques antérieurs.

2. Cf. l'analyse de ce livre au point de vue de l'histoire littéraire dans Gunkel, *Esther*, 1916 (*Religionsgeschichle. Volksbücher*).

3. Cf. ci-dessus, p. 306 ss.

4. *michpatîm*.

5. *debarîm*.

6. Exode 22, 17.

un langage « pieux », spécial, qu'on doit parler « qu'on soit à la maison ou en chemin, qu'on se couche ou se lève[1] ». Le code dit de sainteté[2], pour la forme et le fond, se rapproche d'Ezéchiel. Le code sacerdotal, malgré son nom, ne doit pas être considéré comme étant essentiellement un manuel destiné aux prêtres. Ce sont surtout ses amplifications secondaires qui lui donnent ce caractère. Son noyau était plutôt un « livre populaire[3] », qui veut mettre sur le cœur du lecteur, de quelque condition qu'il soit, l'obéissance à la loi juive, en exposant comment cette loi s'est développée, par l'histoire de la révélation spécifique du peuple; aussi l'ensemble de l'ouvrage est-il à la fois narratif et juridique. Au point de vue du style, le noyau primitif comme les additions se caractérisent par le ton sec et froid de l'érudition et souvent de la pédanterie, la construction juridique systématique, les distinctions, le schématisme formaliste, avec retour continuel des mêmes tournures. Leur monotonie peut exceptionnellement, comme dans l'histoire de la création[4], donner l'impression d'une réelle solennité, mais la prédilection pour les nombres et les noms énumérés, pour le squelette de l'histoire, ôte à l'exposé la couleur et la vie.

Nous n'avons pas ici à retracer en détail comment tous ces ouvrages divers en sont venus à former l'Ancien Testament actuel. Qu'il suffise d'indiquer que cette grande collection n'a pas été constituée en une seule fois, ainsi que l'admit la tradition juive et chrétienne qui attribue le canon de l'Ancien Testament à Esdras et aux hommes de la « grande synagogue », ses contemporains. En réalité cette canonisation est une histoire séculaire; tandis qu'elle se déroulait, l'activité des scribes se poursuivait abondamment, pour amplifier et clarifier le texte transmis; les débuts d'une explication de l'écriture, œuvre de précurseurs plus ou moins maladroits de l'exégèse actuelle, se sont fixés dans le texte lui-même, quoiqu'on l'ait souvent trop peu remarqué, et y ont formé, en marge, comme un nouvel

1. Deutéron. 6, 7.
2. Lévit. 17-26.
3. Cf. Wurster, *Zeitschr. f. Alttes-tamentl. Wiss.* 4, 1884, p. 112-133.
4. Genèse, 1, 1-2, 4*a*.

ensemble qui, par places, menace d'absorber la simplicité et d'altérer la beauté du texte primitif.

IV

La Religion

Sous ses différents aspects, la civilisation israélite nous a présenté un mélange d'éléments apportés du désert et d'autres adoptés dans le pays où ce peuple se fixa. Il en est de même pour sa religion. Par suite de l'entrée d'Israël en Palestine, cette religion fut obligée, comme nous l'avons indiqué à propos de l'étape transitoire[2], de se transformer peu à peu : religion de nomades du désert, elle devint celle d'un peuple de paysans et partiellement de citadins. Aussi, avec le temps, prit-elle des caractères très divers et parfois changeants.

Dans l'ensemble, le passage à la vie sédentaire substitua à la communauté familiale la communauté territoriale. Mais ce ne fut qu'un relâchement partiel de l'ancien lien religieux qui s'arrêtait à la tribu. On voit encore subsister des sacrifices particuliers réunissant seulement les membres d'une tribu. Par exemple, David peut donner pour excuse pleinement valable, en se retirant de la cour de Saül, la nécessité de se rendre au sacrifice annuel de sa famille à Bethléhem, sa ville natale[3]. Il n'y a pas lieu de douter que le Dieu à qui ce sacrifice est offert ne soit Yahvé. En pareil cas, Yahvé a pris la place du plus ancien *numen* de la tribu, peut-être son ancêtre, dont le culte a pu conserver encore quelques traces dans des coins cachés de la maison. C'est ainsi qu'on tend à expliquer les teraphim, que Mikal, femme de David, a sous la main en cas de besoin; c'était sans doute une image d'ancêtres[4]. Ils ont dû, en tout cas, avoir quelque forme humaine,

1. Il ne peut s'agir ici d'exposer toute la pensée religieuse d'Israël. L'auteur se réserve de le faire ailleurs. Il essaye seulement dans cet ouvrage de donner un tableau succinct des principales manifestations et conceptions qui déterminent la vie religieuse de ce peuple.
2. Cf. ci-dessus, p. 164.
3. I Sam. 20, 6, 29.
4. Cf. ci-dessus, p. 151.

car Mikal en les mettant dans un lit trompe les agents venus pour rechercher David[1]. Etait peut-être aussi à l'origine une image d'ancêtres, l'objet divin domestique devant lequel on accomplit, nous l'avons vu[2], la cérémonie attachant l'esclave à la maison. Comme cette prescription nomme expressément la porte et ses piliers[3], on peut supposer qu'elle était placée sur la porte ou sur un de ses montants[4]. L'ancêtre devient facilement l'esprit de la maison, et ce genre d'esprits se tient avec prédilection à l'entrée. En Israël comme ailleurs est attesté l'usage superstitieux qui consiste à ne pas franchir le seuil, mais à sauter par-dessus[5]; cet usage implique la croyance à la présence d'un esprit sous ce seuil[6].

Outre le dieu de la tribu ou du clan, d'autres puissances protègent la maison et avec elle la famille, qui remplace de plus en plus comme unité sociale le clan plus étendu[7]; là se montre déjà l'influence du nouveau milieu; comme l'enseignent les fouilles, Israël a hérité des Cananéens l'emploi de nombreuses figures d'Astarté et d'Isis[8]. L'Ancien Testament nous montre une fois[9] comment pouvait se présenter l'occasion d'ériger une image divine domestique, en l'espèce une image de Yahvé[10]. Un certain Mica avait volé de l'argent à sa mère; il avoue sa faute, sous l'impression d'une malédiction solennelle que sa mère a prononcé sur ce larcin. Alors, en expiation, avec une partie de la somme récupérée, elle fait faire une image divine. On la place dans le sanctuaire privé de Mica; un des fils de celui-ci est préposé d'abord à son service. Ce culte privé a d'ailleurs un sort tragique : des Danites font incursion, emportent l'image et s'en servent pour

1. I Sam. 19, 13 ss.
2. P. 188.
3. Exode 21, 6.
4. Cf. Esaïe 57, 8.
5. Sophon. 1, 9; cf. I Sam. 5, 5 et, par exemple, Oldenberg, *Religion des Veda*[3], 1917, p. 401, 553, n. 3.
6. De là aussi, l'information donnée à cet esprit quand on va entrer dans un espace clos; cf. ci-dessus, p. 341.
7. Cf. ci-dessus, p. 169 ss.
8. Thomsen, *Palästina*, 1909, p. 70 s.
9. Juges 17.
10. Cette image est nommée avec pléonasme, de sorte qu'on admet habituellement que deux sources ont été combinées dans ce récit. On y trouve : *éphôd* et *teraphim*, *pèsel* et *masséka*. *Ephôd* (qui désigne aussi un vêtement des prêtres), est peut-être l'image divine recouverte ou habillée (cf. Esaïe 30, 22); *pèsel*, l'image taillée dans le bois ou la pierre; *masséka*, l'image fondue (en métal). Pour *teraphim* voir le texte ci-dessus.

leur propre sanctuaire de tribu, dans le nord du pays[1]. Nous ne savons pas quelle étendue pouvait avoir l'usage d'images domestiques. Le Décalogue prend position contre elles. L'un de ses textes, sans doute le plus ancien, interdit les images de fonte[2], qui apparemment, faisaient spécialement ressentir l'opposition avec la simplicité du culte du désert. L'autre, indistinctement, condamne toute représentation de Yahvé[3]. On ne peut pas déterminer dans quelle mesure un culte à proprement parler se rattachait aux images. Peut-être répandait-on sur elles le sang des animaux sacrifiés dans la maison.

La tonte des brebis[4] reste une fête essentiellement familiale. On apprend incidemment quelle importance elle pouvait avoir : des invités y étaient conviés, et le vin coulait à flots. C'est aussi à la maison qu'on célèbre la pâque, fête des premiers-nés[5]. Si peut-être elle s'adressa primitivement au dieu lunaire, on la transpose maintenant en l'honneur de Yahvé. C'est un souvenir du désert qui veut que la chair de l'agneau qui servira au repas soit grillée, non bouillie; il n'en doit rien rester jusqu'au matin suivant. Ce repas se fait sans aucun levain. Evidemment, on redoutait que l'emploi du levain provoquât une infection. Par contre, la pâque doit être consommée avec des épices. Les rabbins, plus tard, diront que cela rappelle les amères souffrances d'Israël en Egypte, type de ces explications historiques qu'ils affectionnaient et où le sens primitif d'un usage n'est plus compris. Les épices ont dû être autrefois un moyen de préservation contre les démons. Ainsi, dans la fête grecque des âmes, les esprits circulant tout autour, on mâchait certaines herbes pour les tenir à distance[6]. C'est encore un usage magique qui veut qu'aucun os de l'agneau pascal ne soit brisé[7]. Il semble que cela ait eu pour but de protéger les autres animaux du troupeau, ou peut-être aussi les convives

1. Juges 18.
2. Exode 34, 17.
3. Exode 20, 4; Deutéron. 5, 8.
4. Voir ci-dessus, p. 211.
5. Voir ci-dessus, p. 152, et cf. Exode 12.
6. Beer, à qui l'on doit cette explication, pense d'autre part qu'on pourrait considérer les épices comme moyen d'éviter que l'aliment sacré se mélange d'éléments profanes (*Die Mischna* 2, 3, *Pesachim*, 1912, p. 19).
7. Exode 12, 46; Nombres 9, 12.

(ou les uns comme les autres), pour qu'ils puissent rester sains et saufs d'une fête à l'autre[1]. C'est encore pour protéger la maison et la famille qu'on répand le sang de la pâque sur les linteaux et les montants des portes, comme nous l'avons vu[2]. La famille entière, y compris les esclaves[3], participe au repas de la pâque; si une famille est trop peu nombreuse pour consommer un agneau entier, elle s'adjoint ses voisins[4]. Le père de famille, là comme ailleurs, fait l'office de prêtre[5]. De là, peut-être, l'usage d'appeler le prêtre : père[6]. Pour se préparer au culte, outre les usages déjà répandus au désert[7], on change de vêtements[8], ce que le nomade n'aurait guère pu faire. Naturellement il faut s'abstenir de tout ce qui appartient à d'autres cultes : sacrifices aux morts[9] et certains aliments[10], qui cependant seraient importants dans la vie habituelle. Les questions relatives à la « pureté » et l' « impureté » jouent un grand rôle dans la vie de famille; il suffit de se rappeler que les relations sexuelles, la naissance, la lèpre, et mainte autre chose encore rendent impur[11].

Le point culminant de la vie religieuse de la famille est marquée par la visite annuelle au sanctuaire le plus proche. On nous raconte, par exemple, qu'Elkana, le père de Samuel, va chaque année en pélerinage à Silo avec ses deux femmes et ses enfants dès qu'ils sont en âge de se déplacer[12]. Au lieu saint on mange et on boit. Les hôtes sont reçus dans une chambre spéciale où se font les sacrifices[13]. La graisse de l'animal offert est d'abord brûlée

1. Cf. Kohler (Cincinnati), *Archiv. f. Religionswiss.*, 1910, 153 s., et la citation de Curtiss, *Ursemitische Religion*, p. 201 : lorsque les fellahs palestiniens présentent pour un enfant nouveau-né un sacrifice de délivrance, ils se gardent bien de briser les os de l'animal, « pour que les os de l'enfant ne soient pas brisés non plus. »

2. P. 155. D'autres analogies pour cet usage sont signalées, par exemple, par K. Marti, *Geschichte der israelitischen Religion*[5], 1907 p. 49. Ce n'est pas par hasard qu'on emploie une tige d'hysope (Exode 12, 22); chez les peuples classiques aussi, on attribue à l'hysope une vertu purifiante; il est employé dans le culte israélite pour diverses cérémonies de purification (Lévit. 14, 4 ss.; Nombres 19, 6, 18; Ps. 51, 9).

3. Cf. ci-dessus, p. 189.

4. Exode 12, 4. La codification de cette loi est récente sans doute, mais elle est maintenue d'après un usage ancien.

5. Cf. ci-dessus, p. 173.

6. Juges 17, 10.

7. Voyez p. 156.

8. Genèse 35, 2.

9. Cf. Deutéron. 26, 14.

10. Cf. p. 208 s.

11. Voir ci-dessus, p. 84.

12. I Sam. 1.

13. I Sam. 1, 9, texte rectifié. Cf. 9, 22.

pour Yahvé; puis on le fait cuire. Mais les prêtres, avides et pervers, aiment à prélever la part à laquelle ils ont droit encore avant que la divinité ait reçu la graisse si possible[1], parce qu'ils aiment mieux la viande rôtie que bouillie. Le père de famille partage la viande bouillie aux siens; il procède à cet égard d'une manière très humaine : il lui arrive de servir plus largement sa femme préférée. Le vin est parfois consommé avec excès[2]. En tout cas ces repas cultuels sont joyeux. « Se réjouir devant Yahvé », c'est accomplir l'ensemble de l'acte sacré. Si toute la famille vient au sanctuaire, il semble que c'était un usage pieux plutôt qu'une exigence formelle. Il est seulement prescrit que tout mâle se présentera devant Yahvé (et trois fois par an)[3]. Car, primitivement, l'homme est seul une personnalité indépendante en ce qui concerne le culte.

L'histoire de Samuel nous fait connaître un sacrifice offert seulement par des hommes[4]. Ils sont réunis au nombre de trente[5] pour le repas sacrificiel dans le haut-lieu de sa petite ville. C'est le sacrifice d'une véritable communauté territoriale; y participe qui s'y rend. Samuel, qui préside la cérémonie, y admet comme invités Saül et son esclave, qui viennent d'arriver chez lui. Là aussi tout est très humain; un cuisinier a préparé le repas. Non seulement les étrangers reçoivent la place d'honneur, mais on leur donne les meilleurs morceaux, la cuisse et la queue grasse de la brebis[6].

D'ailleurs, ceux qui participent au sacrifice sont les hôtes de la divinité. Tel est le sens de leur désignation technique : les chargés (commis à). Ceci montre nettement comment on doit considérer le sacrifice : c'est un repas où la divinité s'unit à ses adorateurs. Dans cette conception agissent à la fois l'idée du sacrifice « nourriture de la divinité[7] » et l'antique notion de la « *communio* » entre la divinité et la tribu qui l'adore[8], idée dont l'application naturelle est celle du sang : le premier devoir consiste à

1. 1 Sam. 2, 13 ss.
2. Cf. ci-dessus, p. 207.
3. Exode 34, 23.
4. Sam. 9, 19 ss.
5. Sam, 9, 22. Le texte grec dit : soixante-dix.
6. 1 Sam. 9, 24 texte rectifié.
7. Lévit. 21, 8, 17.
8. Cf. ci-dessus, p. 147.

verser ou étendre le sang de l'animal sacrifié sur l'autel, ou, à défaut d'autel, sur une grande pierre dressée à cet effet[1]; car tuer l'animal c'est sacrifier (un seul et même mot désigne les deux actions)[2] et de là vient aussi le mot qui désigne l'autel. Dans les petits sacrifices, les « sacrifices tués »[3] habituels, l'homme partage avec la divinité la consommation de l'animal, la divinité ayant le sang et la graisse. Dans les sacrifices plus importants, on apporte à la divinité sur l'autel un animal entier, ou même peut-être plusieurs, en « holocauste[4] » ou « sacrifice total[5] ». Plus se développa la vie agricole, plus on offrit en outre des sacrifices non sanglants[6], prémices et dîmes des récoltes[7], et le sacrifice prit davantage le sens d'un don offert à la divinité. Ce point de vue, de son côté, peut être reporté à l'offrande de sacrifices sanglants, et dans des époques de grand danger, peut-être aussi lorsque les cultes étrangers pénètrent fortement, comme sous Manassé, il arrive qu'on ne recule pas devant les sacrifices humains eux-mêmes, conçus comme les dons les plus précieux[8], quoique en général cet usage semble avoir de plus en plus disparu du pays[9]. Le sacrifice étant ainsi devenu essentiellement un don, il y a tendance à en augmenter et raffiner toujours plus le contenu. On a surtout, semble-t-il, introduit le luxe dans ces pratiques au moyen d'encens et d'aromates qui venaient de l'étranger[10]. Il fallait acheter la faveur de la divinité de toutes les manières possibles, ou la remercier de ses faveurs par un « sacrifice de reconnaissance[11] ». En visitant individuellement un sanctuaire, on pouvait aussi adresser à la divinité telle ou telle question, par exemple : comment guérir une maladie,

1. 1 Sam. 14, 33 ss.
2. Cf. ci-dessus, p. 144.
3. *Zebakhim*. Il est difficile de distinguer du *zebakh* le sacrifice appelé *chèlem*, sacrifice solennel?
4. *'ôla*.
5. *Kalîl*, se trouve sur le grand tarif phénicien des sacrifices de Marseille, avec *chèlem*.
6. Il est remarquable que le mot *minkha*, don, tribut, qui anciennement désigne le sacrifice en général, non sanglant ou sanglant (exemple : I Sam. 2, 17) devint plus tard *terminus technicus* pour le seul sacrifice non sanglant, le repas sacrificiel ou sacrifice alimentaire. Un ancien sacrifice alimentaire est celui des pains de proposition, déjà attesté au temps de David (1 Sam. 21, 7).
7. Cf. Eiszfeldt, *Erstlinge und Zehnten im Alten Testament*, 1917.
8. II Rois 16, 2; 21, 6; Michée 6, 7.
9. Cf. ci-dessus, p. 156.
10. Jérém. 6, 20.
11. *Thôda*, cf. Amos 4, 5.

et l'on cherchait à recevoir sa réponse dans un rêve, en couchant dans le sanctuaire[1].

Quant aux temps auxquels on se rendait au sanctuaire, ce furent les mêmes que pendant la période cananéenne[2]. D'abord « quand la faucille est mise pour la première fois au blé », fête des *massôt*[3], qui tient son nom des galettes non levées, qu'on se hâte de pétrir pour que la divinité reçoive aussi vite que possible le produit de la récolte nouvelle. Avant qu'elle l'ait consommé, l'homme n'a pas le droit d'en goûter. Plus tard encore, on ne mangeait ni pain ni grain rôti ou moulu avant que la gerbe des prémices ait été apportée au sanctuaire[4]. On comprend facilement qu'une fête de ce genre se soit confondue avec la pâque, où l'on offrait les prémices du troupeau. La fin de la récolte des céréales est marquée par une fête comme son commencement. C'est la fête dite *kasir*[5] ou *chabouôt*[6], fête des semaines, à cause des sept semaines qui la séparaient des *massôt*[7]. La récolte des fruits, à son tour, comporte une fête, et comme c'est la récolte finale, cette fête prit naturellement une importance telle qu'elle peut désigner la fête en général[8]. Autrement elle s'appelle *'asiph*[9], cueillette, plus tard, de préférence : *soukkôt*[10], tabernacles, à cause des huttes de feuillage qu'on avait coutume de dresser dans les vignes. Les réjouissances y allaient leur train, parfois non sans excès[11]. Il semble qu'il y ait eu plus de gravité dans une grande ville comme Jérusalem. Nous devons à Esaïe une allusion à la procession au son des flûtes qui se déroulait la nuit de la veille de cette fête[12].

On voit que ces fêtes provenaient tout naturellement de la vie agricole et en marquaient le joyeux couronnement. Par contre, le sabbat et la nouvelle lune n'ont avec

1. Cf. I Sam. 3; peut-être 21, 8.
2. Voir ci-dessus, p. 127.
3. Exode 23, 15; 34, 18.
4. Lévit. 23, 10, 14.
5. Exode 23, 16.
6. Exode 34, 22.
7. Cf. ci-dessus, p. 224, n. 2.
8. I Rois 8, 2.
9. Exode 23, 16; 34, 22.
10. Deutéron. 16, 13, 16, etc., etc.
11. Cf. Juges 9, 27.
12. Esaïe 30, 29.

elle qu'un rapport négatif : ces jours-là, le travail cesse entièrement[1]. (Nous ne pouvons déterminer au juste quand et comment le sabbat, qui avait peut-être été d'abord une fête mensuelle[2]. devint hebdomadaire)[3]. La vie agricole étant ainsi unie aux actes du culte, on s'habitua à unir aussi étroitement Yahvé lui-même aux sanctuaires du pays, comme étant celui qui dispense les dons du sol. « Voir sa face[4] » devint l'expression technique pour se rendre au sanctuaire. Ainsi entrèrent aussi des différenciations locales dans la croyance en Yahvé, comme nous avons vu qu'il en existait dans le culte de Baal[5]. Absalom, par exemple, quand il veut aller à Hébron où il trouvera des appuis pour sa révolte, peut quitter Jérusalem sous le prétexte qu'il a un vœu à remplir auprès du Yahvé d'Hébron[6], comme si un vœu adressé à Yahvé ne pouvait pas s'accomplir aussi bien à Jérusalem. C'est donc que le Yahvé d'Hébron n'est pas le même que le Yahvé de Jérusalem. Ainsi encore, au temps d'Amos, on jure par le Dieu de Dan ou par celui de Beerséba, comme si c'étaient deux dieux différents[7]. En réalité, Yahvé a pris la place des différents dieux localisés du pays; il a absorbé en lui les multiples Baals. Cette transition se conçoit d'autant plus facilement que Baal n'était qu'un nom générique[8]. Yahvé devint donc le « baal », c'est-à-dire le seigneur du pays, et personne ne s'en formalisa, avant le prophète Osée[9], si ce n'est peut-être déjà Elie, qui combat pour Yahvé contre le Baal de Tyr. Cela se voit dans les noms propres formés avec Baal tout insensiblement. La fin de l'époque des juges et les premiers temps des rois en fournissent toute une série, dont la signification n'est pas amoindrie par le fait que plus tard la tradition qui proscrivit

1. Amos 8, 5; cf. ci-dessus, p. 209, n. 3.
2. Voir ci-dessus, p. 152.
3. Exode 34, 21 marque peut-être une étape transitoire.
4. Cette expression vient, semble-t-il, du style de la cour; cf. II Sam. 14, 24, 28 : avoir accès (auprès du roi). Le texte massorétique dit : « paraître devant Yahvé »; c'est une correction dogmatique, qui résulte de l'idée qu'on ne pouvait pas voir Yahvé sans mourir (cf. Genèse 32, 31; Exode 20, 19; 33, 20; Juges 6, 22; 13, 22; I Sam. 6, 19, Septante; Esaïe 6, 5).
5. Voir ci-dessus, p. 120 ss.
6. II Sam. 15, 7 ss.
7. Amos 8, 14. Remarquer aussi dans 1 Sam. 1, 3 la disposition des mots : Elkana apporte son sacrifice au Yahvé de Silo.
8. Cf. ci-dessus, p. 120.
9. Osée 2, 18 s.

rigoureusement, les noms de Baal, a déformé ceux-ci[1]. Le plus instructif est Bealya[2]. ou Yobel[3], conservé, il est vrai, seulement dans la traduction grecque, qui atteste expressément que « Yahvé est Baal ». Cette fusion de Yahvé et de Baal justifie après coup ce que nous avons dit plus haut[4] des sanctuaires connus comme yahvistes à l'époque israélite mais appartenant au culte de Baal à l'époque cananéenne. D'autres s'y ajoutèrent au cours des temps; on pourrait déjà le conclure de ces mots d'Osée[5]: « Israël était une vigne féconde, qui donnait du fruit; plus il a donné de fruit, plus il a multiplié ses autels; plus son pays était prospère, plus il a embelli ses statues. » *Massébôt*, stèles sacrées de pierre, et *achérôt*, piliers de bois, accessoires indispensables de l'autel, trahissent la survivance de la vieille idée de la divinité habitant dans la pierre ou dans l'arbre[6]. Jérémie[7] connaît encore des gens qui disent au bois : tu es mon père, et à la pierre : tu m'as enfanté. Il va de soi qu'un culte s'adressant à une divinité conçue d'une manière tellement naturaliste, porte en lui-même des traits matériels et naturistes, et la description donnée plus haut[8] du culte cananéen portait déjà les couleurs de celui d'Israël qui en fut la suite en ligne plus ou moins droite. Occasionnellement, nous apprenons aussi qu'il y avait des images de Dieu dans les sanctuaires publics. Nous avons déjà parlé de celle qui fut portée à Dan[9]. Lorsque, sous Jéroboam Ier, Dan fut devenu avec Béthel le principal sanctuaire du royaume israélite du Nord ces deux lieux sacrés eurent leurs veaux d'or[10], que les adorateurs baisaient en signe d'hommage[11]. Parmi les noms propres trouvés à Samarie, il en est un très significatif : Egelyaou, Yahvé est veau.

1. Yeroubbaa (dont d'ailleurs la signification est altérée dans Juges 6, 32), était l'autre nom de Gédéon : II Sam. 11, 21 le change en Yeroubbochet; Ichbaal (I Chron. 8, 33), un des fils de Saûl, Ichbochet (II Sam. 2-4); Meribaal (I Chron. 9, 40), fils de Jonathan (et aussi un fils de Saûl, II Sam. 21, 8), Mephibochet (II Sam. 4, 4 etc.). *Bochet* signifie la honte. Beelyada' (I Chron. 14, 7), nom d'un fils de David, est « amélioré » : Elyada', plus inoffensif (II Sam. 5, 16; I Chron. 3, 8). Correction analogue pour Baalkhanan (I Chron. 27, 28). nom d'un fonctionnaire de David. Cf. Hannibal.
2. I Chron. 12, 6.
3. Juges 9, 26, Septante.
4. P. 119 s.
5. Osée 10, 1.
6. Voir ci-dessus, p. 117 s.
7. Jérém. 2, 27.
8. P. 113 ss.
9. P. 383 s.
10. I Rois 12, 28 s.
11. Osée 13, 2.

Sur le même plan que l'idée de l'habitation de Yahvé dans un objet matériel, qui avait d'abord conféré la sainteté aux divers sanctuaires du pays, pierre, arbre, source ou image, se place la croyance qui associe sa présence à celle de l'arche. Elle s'exprime de la manière la plus décidée dans cette parole attribuée aux Philistins, quand ils apprennent que l'arche est dans le camp des Israélites : « Dieu est venu à eux dans le camp[1] ! » Des Israélites auraient aussi bien pu s'exprimer ainsi. Le contexte établit la règle d'après laquelle les narrateurs israélites font parler les étrangers comme ils parleraient eux-mêmes[2]. L'arche résidait habituellement à Silo, dans le sanctuaire local. On ne sait pas ce que devint la tente qui l'avait accompagnée dans la traversée du désert[3]. L'issue malheureuse de la guerre avec les Philistins qui la prirent, l'amena en pays ennemi. Mais comme elle y produisit des malheurs, les Philistins la renvoyèrent dans son pays; elle vint à Beth-Chémech, puis, ayant causé là aussi des événements fâcheux, à Kiryat-Yearim; Silo paraît avoir été détruit dans l'intervalle. De Kiryat-Yearim, David l'amena à Sion où il lui dressa une tente. Sous Salomon elle fit son entrée dans le temple[4], et elle peut y être restée jusqu'à ce que, peut-être, elle fût brûlée lors de la destruction du temple sous Nébucadnezar. Elle s'était survécu; on s'était désaccoutumé des objets du culte trop matériels au point d'exprimer l'espérance qu'on ne s'en souviendrait plus et qu'on ne construirait pas de nouvelle arche[5]. La haute estime où on l'avait tenue marquait la vieille conception de Yahvé, Dieu de la guerre. A travers les siècles, la conscience populaire avait gardé la profonde conviction de la guerre exprimant le sommet de la vie religieuse de la nation; là aussi une transformation s'accomplit avec le temps[6].

Tout en se persuadant que Yahvé a transporté son

1. I Sam. 4, 7.
2. Cf. I Sam. 4, 8. Qu'on remarque aussi comment dans I Sam. 4-6 « Dieu » et « arche » sont employés tour à tour comme sujet du récit.
3. Cf. ci-dessus, p. 155 s.
4. Pour l'histoire de l'arche, cf. I Sam. 4-6; II Sam. 6; I Rois 8, 1-9.
5. Jérém. 3, 16; cf. par contre ps. 132, 8.
6. Cf. ci-dessus, p. 284 s.

domicile en Canaan, qu'on peut appeler maintenant son « pays[1] » et même « sa maison[2] » et qu'il habite en particulier dans les sanctuaires de ce pays[3], on n'a pas renoncé à considérer que le Sinaï (ou Horeb) est bien sa demeure particulière. Aussi Elie y va-t-il en pèlerinage pour être assuré manifestement de sa présence[4]. Aux heures décisives de l'histoire, Yahvé lui-même vient spécialement de là pour secourir les siens[5]; on décrit parfois cette venue assez expressément pour ne pas modifier sensiblement les idées traditionnelles sur l'emplacement du Sinaï[6]. La signification pédagogique de cette croyance, qui fait du Sinaï l'habitation de Yahvé, présente une réelle importance. D'autres peuples, les Cananéens avant tout, avec leur culte de Baal, ont leurs dieux à proximité. Yahvé reste toujours, en quelque manière, un dieu éloigné, contraste que Jérémie, par exemple, a clairement ressenti[7]. Pour la croyance yahviste, cet éloignement de Dieu équivaut à la capacité que Yahvé possède d'agir à distance, indice manffeste de l'élargissement et de la spiritualisation de l'idée de Dieu; la foi en la puissance de Yahvé gouvernant l'histoire devait en être fortement stimulée. — Yahvé est aussi un dieu habitant loin quand on se le représente comme ayant sa résidence dans le ciel; on n'aurait pas dû contester que cette idée d'une demeure céleste fut acceptée déjà dans l'antiquité israélite[8].

Mais le peuple veut avoir ses dieux près de lui[9]. Lorsqu'on ne fait pas circuler Yahvé lui-même au milieu des hommes, comme le narrateur de l'histoire du paradis dans sa merveilleuse naïveté, on s'en tient à des appari-

1. Osée 9, 3.
2. Osée 8, 1.
3. De là aussi, quand on prie, l'habitude de regarder dans la direction du sanctuaire (la *kibla* des Arabes), I Rois 8, 29, 42, 44, 48; Ps. 28, 2; Daniel 6, 11; et l'emploi des sanctuaires comme lieu d'asile (cf. ci-dessus, p. 3 4 s.).
4. I Rois 19.
5. Juges 5, 4 s.; Deutéron. 33, 2 s.; Habac. 3, 3 ss.; Ps. 68, 8 ss.
6. Cf. par exemple von Gall, *Altisraelitische Kultstätten*, 1898, p. 1 ss.
7. Jérém. 23, 23. Cf. Duhm, *Commentaire.*
8. Cf. Genèse 11, 5, 7; 18, 21; 19 24; 21, 17; 22, 14; 24, 3; 28, 12; Exode 19, 11, 20; I Rois 22, 19.
9. Caractéristique est encore l'observation suivante. fa te dans la Palestine moderne : si, dans la région de Cezer, quelqu'un est accusé d'un vol, il jure avec une grande emphase par Allah qu'il est innocent. Si on l'amène au sanctuaire du cheik Selman à Gézer, et si l'on exige qu'il place sa main sur le tombeau pour formuler un serment de justification, on peut facilement connaître la vérité rien qu'à son attitude (Macalister, *A History of Civilization in Palestine*, 1912, p. 40).

tions plus ou moins sensibles. Habituellement c'est l'ange de Yahvé qui le représente. Il surgit soudain devant l'homme et s'entretient avec lui comme s'il était son semblable. Il n'aime pas à révéler son nom[1]; mais ceci n'est pas surprenant, parmi des gens qui sont convaincus que la connaissance du nom confère une puissance sur celui qui le porte. C'est seulement par un mot, derrière lequel se cache une science supérieure[2], ou par un signe qui sort de l'ordinaire[3], que l'homme peut être rendu attentif à la personne de celui qui lui parle. Le visiteur miraculeux disparaît aux regards aussi soudainement qu'il est arrivé. Avec cette conception d'un ange unique, représentant la personne même de Yahvé, alterne celle d'une pluralité d'anges[4], On se les représente d'une manière populaire : comme un grand d'ici-bas est entouré de ses serviteurs, Yahvé l'est des siens. Si on le croit au ciel, les anges y montent et en descendent par une échelle pour exécuter sa volonté[5]. L'idée d'anges planant ou volant n'est attestée que dans le judaïsme tardif[6]. Parfois l'homme entend leurs voix, qui lui communiquent cette volonté[7]. L'un des anges, transposition jahviste d'un ancien démon de la peste, est l'ange des châtiments, qui fait sévir cette épidémie[8].

Plus originale apparaît l'idée que l'homme peut rencontrer la « face[9] » de Dieu, ou son « nom[10] », ou sa « gloire[11] », incarnant d'une manière indépendante ce qui en Dieu est visible et sensible. Si anciennes que puissent être ces conceptions, on y distingue plutôt le résultat de spéculations théologiques en voie de formation que l'expression de croyances populaires naïves. Avec leur

1. Genèse 32, 30; Juges 13, 6, 17 s.
2. Genèse 16, 8 ss.; Juges 6, 14 ss.; 13, 3 ss.
3. Juges 6, 20 ss.; 13, 19 s.
4. Par exemple Genèse 32, 2 s.
5. Genèse 28, 12.
6. Cf. I Chron. 21, 16.
7. Genèse 21, 17; 22, 11.
8. Exode 12, 23; II Sam. 24, 16; II Rois 19, 35.
9. Exode 33, 14; cf. *penê Baal* (la face de Baal), attribut de la déesse phénicienne Tanit (Pietschmann, *Geschichte der Phönizier*, 1899, p. 208 ss. On peut rappeler aussi la doctrine du sabellianisme (au commencement du 3e siècle après J.-Chr.), d'après laquelle Dieu interviendrait sous différents *prosopa* (aspects, faces).
10. Par exemple Esaïe 30, 27; 59, 19. Cf. des noms propres comme Samuel (nom de Dieu), et dans l'Arabie du Sud, par exemple Soumhou Yadaa (son nom a prescrit), etc. dans une inscription phénicienne; Astorté Chembaal (nom de Baal), et la formule remarquable en Ombrie sur les *Tabulae Iguvinae*, où est invoqué le dieu Grabovius pour être favorable à *Arx Fisia* et au « nom d'Arx Fisia » Farnell, *Evolution of Religion*, 1905, p. 186
11. Par exemple Esaïe 59, 19.

aide, on peut jeter des ponts, pour associer des cultes locaux primitivement étrangers, à Yahvé, le conquérant et le nouveau seigneur du sol. On sait que des représentations analogues se retrouvent ailleurs. Il suffit de penser à ce qu'on appelle les avatars de Vichnou, au moyen desquels d'autres cultes, et même le culte bouddhiste, furent admis dans la religion de Vichnou[1]. Les chérubins et les séraphins sont aussi des êtres à l'origine indépendants qu'on mit ensuite en rapport avec Yahvé. Les premiers avaient été la personnification des nuages d'orage[2]; les autres peuvent être celle de l'éclair zigzaguant. On se les représente avec des ailes[3]; quand Hérodote[4] rapporte qu'il a vu dans la Basse-Egypte les ossements de nombreux serpents ailés, qui hantaient le désert au delà de l'isthme, c'est des mêmes êtres qu'il s'agit; à l'aurore, ils essayaient de s'envoler au-dessus de l'isthme vers l'Egypte, mais des ibis postés en garde ne les laissaient pas passer et les tuaient. Il est donc probable que les Israélites apportèrent ce genre de conception du désert. Un « saraph » fut admis dans le temple de Jérusalem : une légende cultuelle étiologique[5] le fait remonter à Moïse lui-même, qui aurait délivré de la mort, par magie sympathique, ceux que des serpents avaient mordus pendant la traversée du désert, en leur faisant regarder un serpent d'airain. On offrit de l'encens à ce serpent d'airain jusqu'au temps d'Ezéchias[6]. Esaïe, qui reçoit la vision de sa vocation dans le temple de Jérusalem, voit des séraphins placés au service de Dieu et qu'il peut considérer avec le regard du visionnaire[7]. C'est comme si des êtres imagés, objets du culte, s'étaient pour lui transformés en des personnes vivantes, et lui annonçaient la sublimité de Dieu

1. Losque l'islam pénétra en Palestine, il sauvegarda la sainteté de certains lieux en les mettant en rapport avec des anges. Ainsi le nom de Beth gibrin (dans le Talmud : Beth gubrin), fut appliqué à Gabriel; on plaça là son tombeau, et cette localité devint sacrée pour les Musulmans à leur tour. C'est la ville qui s'appelait aussi Eleutheropolis (ce nom aussi semble-t-il, provient d'un malentendu, cf. Buhl, *Geographie des alten Palästina*, 1896, p. 193).
2. Voir ci-dessus, p. 236, n. 4.
3. Esaïe 6, 2; 14, 29; 30, 6.
4. Hérodote 2, 75; cf. *Altorient. Texte und Bilder*, 1, p. 124 (n° 21).
5. Nombres 21, 6 ss.
6. II Rois 18, 4.
7. Esaïe 6, 2.

qui l'appelait à son service. Tels qu'il les représente, il les rapproche décidément du type humain.

Le Dieu qui trône dans le ciel a aussi son entourage vivant; le fait qu'on le lui subordonne de plus en plus reflète la victoire progressive du yahvisme sur les autres religions. D'abord on ne refuse pas de croire à l'existence de leurs dieux, mais on en fait des esprits soumis à Yahvé; on les incorpore à son conseil céleste[1], de manière finalement à placer sa propre souveraineté en pleine lumière. Même en ce qui concerne Satan[2], il s'en faut de beaucoup qu'on le place sur le même rang que Yahvé, à qui il s'oppose. Il se réjouit de tout mal et se déplaît à tout bien. Aussi n'a-t-il pas de repos jusqu'à ce que le mal suive son cours. Il ne laisse passer surtout aucune occasion de découvrir une faute pour livrer le coupable au châtiment, mais le tribunal devant lequel il apporte son accusation est celui de Dieu. Ce n'est que plus tard qu'on fera de Satan l'auteur même du mal, alors que l'angélologie prendra un grand développement[3], comme on le voit déjà par le fait des noms propres donnés de plus en plus à chacun des anges particuliers.

La divinité possède encore un autre moyen de résider parmi les hommes : elle prend possession de quelques élus, qui circulent comme ses véritables porteurs ambulants. Duhm[4] a bien noté comment, pour l'homme antique, la rencontre de l'homme de Dieu va de pair avec la fréquentation de l'endroit divin. On peut l'observer dans les histoires d'Elie et d'Elisée : le petit paysan qui apporte à Elisée les vingt pains des prémices[5], les aurait volontiers donnés à la maison de Dieu, s'il n'avait pas préféré le représentant vivant de Dieu. La manière dont Saül se rend avec son domestique auprès de Samuel pour se faire renseigner sur les ânesses égarées de son père[6], rappelle comment on allait chercher au sanctuaire la décision de

1. Cf. par exemple I Rois 22, 19; Job 1, 6; 2; Genèse 1, 26; 3, 22.
2. Cf. Job 1, 6-2, 7; Zachar. 3, 1 ss.; I Chron. 21, 1.
3. A cet égard, au sein du canon, le livre de Daniel est spécialement instructif.
4. *Die Gottgeweihten in der alttestamentlichen Religion*, 1905, p. 15.
6. II Rois 4, 42.
5. I Sam. 9, 6 ss.

l'oracle. D'autre part, le peuple éprouve de la crainte à l'approche de l'homme de Dieu; cela est inhérent à la présence d'un être supérieur. La veuve de Sarepta, sauvée de la famine par l'intervention d'Elie, et dont le fils meurt subitement, s'écrie, épouvantée : « Qu'ai-je à faire avec toi, homme de Dieu ! Tu es venu pour rappeler ma faute et tuer mon fils[1] ». Si Elie n'était pas venu, sa petite faute aurait été oubliée par la divinité; l'approche de l'homme de Dieu la met aussi sûrement en lumière que si Dieu lui-même était venu ou si Satan l'avait dénoncée[2].

Les hommes de Dieu ont l'initiative du rapport entre Dieu et l'homme. Leurs yeux, leurs oreilles, leur cœur sont ouverts à ce qu'autrement « aucun œil ne voit, aucune oreille n'entend, à ce qui ne vient pas au cœur de l'homme[3] ». Ils sont en religion ce que l'artiste créateur est dans le domaine de l'art. Ils y forment donc, quoique sans le vouloir et parfois peut-être sans même en avoir conscience, l'élément progressif, en opposition aux lieux sacrés qui peuvent vieillir[4]. Il peut même y avoir conflit aigu entre l'homme de Dieu et la maison de Dieu; c'est alors plus que de la concurrence. La manière dont apparaissent aux prises entre eux Amos et le prêtre Amasia de Béthel[5], ou Jérémie et les fanatiques du temple de Jérusalem[6], le montre expressément. A ces hommes de Dieu isolés, auxquels se rattache le progrès de la religion, s'opposent les nombreux laïques (ou prêtres), qui ne sont pas saisis par le souffle divin, ou qui n'en saisissent que ce qui en est accessible à leurs capacités plus limitées. L'esprit lui-même souffle où il veut. Il saisit les uns avec violence, de sorte qu'on ne comprend pas comment Saül vient parmi les prophètes[7]; d'autres cherchent à se frayer artificiellement la voie pour communier avec Dieu par des vœux et des abstinences. Duhm[8] distingue avec raison, parmi les inspirés, d'une part les hommes que Dieu s'est choisis, d'autre part ceux qui se consacrent eux-mêmes à lui ou sont consacrés par d'autres.

1. I Rois, 17, 18.
2. Cf. Luc 5, 8.
3. Cf. I Corinth. 2, 9.
4. Cf. Duhm, *ouv. cité*, p. 15 ss.
5. Amos 7, 10 ss.
6. Jérém. 7, 26.
7. I Sam. 10, 11; 19, 24.
8. *Ouv. cité*, p. 7.

Il nous est permis de rattacher à cela ce que nous avons trouvé dans la vieille relation de voyage de Wen Amon, sur l'apparition d'un personnage extatique à Byblos[1]. Quant à ce que l'Ancien Testament nous fait connaître du « nabi » israélite, cela se tient dans la continuation immédiate de la même ligne. Il faut le bien distinguer de ce que nous entendons essentiellement quand il est question de prophètes[2]. Un Amos refuse expressément d'être appelé nabi. Le nabi est un extatique; son attitude rappelle plus celle d'un aliéné[3] qui divague, que celle d'un homme sain d'esprit. Parfois il est saisi de vertige brutal, de sorte qu'il « devient un autre homme[3] » mais non pas au sens d'une nouvelle naissance morale; il arrive qu'il dépouille ses vêtements et reste plus ou moins longtemps nu ou à moitié nu[4]. Le nabi n'est pas isolé; on parle tantôt d'un groupe de cinquante[5], tantôt de quatre cents[6]. Ils parcourent le pays en bandes, rivalisant d'excitation passionnée et entraînant ceux qu'ils rencontrent dans leur exaltation. Une musique marche à leur tête[7], pour aiguillonner l'impression produite sur les sens. Même Elisée, pour que « la main de Yahvé vienne sur lui », a besoin d'un joueur d'instrument à cordes[8]. Des danses[9] et des pratiques ascétiques[10] peuvent avoir contribué aux mêmes effets. On pense aux troupes de danseurs et de flagellants du Moyen-âge qui, de même, entraînaient toujours plus d'hommes dans leur sillage désordonné[11]. Comme on trouve les nebiim dans les sanctuaires ou sur les routes qui y mènent, il est permis de conclure qu'il existait un rapport organique entre leur activité et le culte de l'époque, et cela jette une lumière encore plus crue sur le caractère naturiste de ce culte. Les nebiim se groupaient volontiers autour d'un maître; ce rôle incombe par exemple à Eli-

1. Voir ci-dessus, p. 114.
2. Le changement de signification de *nabi* est reconnu expressément dans I. Sam. 9, 9.
3. I Sam. 10, 6.
4. I Sam. 19, 24.
5. II Rois 2, 7.
6. I Rois 22, 6.
7. I Sam. 10, 5.
8. II Rois 3, 15.
9. Cf. ci-dessus, p. 114.
10. Cf. Zachar. 13, 4 ss.
11. Des rites enthousiastes de ce genre sont encore en usage aujourd'hui dans l'Asie antérieure; cf. par exemple Fr. J. Blitz, *The Religions of modern Syria and Palestine*, 1912, p. 255 ss.; H. Gelzer, *Geistliches und Weltliches aus dem türkischen Orient*, 1900, p. 168 ss.

sée[1], tandis qu'Elie, le puissant combattant de Yahvé contre Baal, est un personnage isolé dans sa farouche grandeur[2]. On a parlé souvent d' « écoles de prophètes » et voulu voir dans les colonies qu'ils forment — parfois avec des filiales[3] — une sorte de maisons d'instruction. Mais cela pourrait conduire à se représenter le prophétisme d'une manière trop intellectualiste et rationnelle. S'il y a eu enseignement, ce fut bien plus une méthode et un entraînement pour provoquer des états extatiques que des exposés didactiques sur Dieu et sur le monde. Quand on peut s'attendre à voir l'esprit emporter soudain un prophète au sommet d'une montagne ou le précipiter dans une vallée[4], la froide raison n'entre pas en ligne de compte. Quand Elie reste longtemps pelotonné, la tête entre les genoux[5], avant d'être saisi par l'extase, cela rappelle surtout des pratiques comme celles qui sont connues par exemple par le système indien du yoga. Les déclarations des prophètes saisis par l'esprit et mis en état de transe sont pour la plupart de telle sorte qu'elles défient le sens commun. Elles pouvaient se caractériser par la répétition des mêmes sons ou groupes de sons[6]. Comme dans les cas de glossolalie, il aura fallu extraire le noyau de sa coquille inutilisable. Il est difficile de dire en quoi consistait le contenu positif du message des nebiim. On remarque qu'ils apparaissent en des temps d'agitation politique, où l'idée nationale prend une force plus vivante. Il se peut qu'ils en aient été partiellement les représentants. Quoi qu'il en soit, ils se tiennent, semble-t-il, en pleine vie. Leurs états extatiques ne sont que de nature transitoire[7]. Ils ont femme et enfants, ainsi que des propriétés particulières[8]. Ils se distinguent de leur entourage par le vêtement[9], et peut-être par des tatouages[10] ainsi que par une tonsure (c'est peut-être le sens de la calvitie d'Elisée[11]).

1. Cf. II Rois 2, 15; 6, 5 ss.; 9, 1.
2. Dans I Sam. 19, 20, Samuel est placé à la tête des nebiim; cela repose sur une tradition ultérieure et incertaine.
3. II Rois 6, 1 ss.
4. II Rois 2, 16.
5. I Rois 18, 42.
6. Cf. Esaïe 28, 10, 13; Hölscher, *Die Propheten*, 1914, p. 35.
7. Cf. I Sam. 10, 13.
8. II Rois 4, 1 ss
9. Voir ci-dessus, p. 144.
10. I Rois 20, 38-41.
11. II Rois 2, 23.

Amos[1] mentionne les naziréens sur le même plan que les nebiim, comme inspirés, éveillés par Dieu. Ce qu'on sait d'eux est peu de chose. Extérieurement, ils portent les cheveux longs; à l'origine, il se peut qu'ils les aient laissés croître par peur de les perdre au profit d'un autre culte (car l'offrande des cheveux joue un grand rôle dans les cultes primitifs). Ils prennent donc très au sérieux le service de Yahvé; on voit comment ils le comprennent par leur interdiction de boire du vin, qu'il faut interpréter comme une protestation contre la civilisation dionysiaque du pays[2]. Par là, ils s'apparentent aux Récabites, qui, par leur zèle ardent pour Yahvé, vont plus loin encore dans l'attachement à l'idéal nomade, et renoncent à posséder des maisons et à ensemencer des champs[3]. Ce n'est pas sans motif qu'on rencontre leur ancêtre, Jonadab, s'entendant avec le roi Jéhu, en vue de l'extirpation du culte de Baal[4]. Ils se placent ainsi en dehors de l'ordre social normal. D'autres, sans aller jusqu'à cette rupture, se consacrent au moins temporairement à Dieu par un vœu particulier. C'est de ce genre que fut le naziréat des temps récents, qui consiste seulement en un vœu dont l'accomplissement marque la fin[5]. Il faut citer aussi la prostitution dans le temple[6]; ceux qui s'y livraient offraient au temple le produit de cet abandon de leur corps.

Le sacerdoce, anciennement, est indépendant de la naissance. Mica, l'Ephraïmite, que nous avons déjà rencontré et qui possédait une image de Dieu, prépose un de ses fils au service de cette image[7]. Un autre Ephraïmite est Elkana, le père de Samuel qui devient prêtre par suite d'un vœu de sa mère[8]. David fait de deux de ses fils des prêtres[9], etc. Mais l'histoire de Mica est instructive en ce qu'elle montre qu'on s'attache de préférence un lévite comme prêtre, quand c'est possible. Un lévite cherchant à s'employer vient à passer : aussitôt Mica

1. Amos 2, 11.
2. Voir ci-dessus, p. 207 s.
3. Voir ci-dessus, p. 157. Diodore de Sicile 19, 94 en raconte autant des Nabatéens, et Jérôme de Cardie le rapporte pour les avoir vus lui-même en 312.
4. II Rois 10, 15, 23.
5. Nombres 6, 1 ss.
6. Voir ci-dessus, p. 113.
7. Juges 17, 5.
8. I Sam. 1, 28.
9. II Sam. 8, 18.

n'hésite pas à le placer au service de son image, au lieu de son fils. Dans ce cas particulier, nous apprenons aussi, les conditions de cet emploi : le prêtre reçoit de Mica, outre son entretien et son habillement, dix sicles d'argent par an[1]. Lorsque ensuite les Danites ravissent l'image, ils invitent le prêtre à partir avec eux[2]; c'était d'ailleurs, un descendant direct de Moïse[3]. Peut-on expliquer cette préférence accordée aux lévites comme prêtres par le fait qu'appartenant à la tribu dont Moïse était lui-même originaire, on attendait qu'ils fussent spécialement familiers avec les traditions mosaïques? S'il est exact qu'il ait existé d'abord une tribu laïque de Lévi, dont, par suite d'une catastrophe, les membres furent disséminés à travers le pays, il faudrait admettre qu'ils se sont expressément réclamés de ces traditions pour se maintenir[4] et ils auraient ainsi réussi à constituer une nouvelle tribu « spirituelle » de Lévi[5], réunissant tous les gens de vocation ou profession sacerdotale, alors même qu'ils pouvaient être d'origine très diverse[6]. Si, pour garder et servir l'image divine, il ne fallait pas encore avoir des capacités spéciales[7], du moins n'était-il pas inutile de posséder une certaine connaissance de la tradition, notamment en ce qui concerne l'objet principal de l'ancien office des prêtres, la communication de la *tôrâ*, provenant de l'oracle du sort[8], car ceci supposait une familiarité assez étendue avec la technique de l'oracle[9], développée à la longue. On pourrait aussi mettre en rapport avec cette communication de l'oracle par les prêtres leur capacité de donner des décisions juridiques, qu'on venait chercher au sanctuaire[10]. Quant au sacrifice, anciennement il demandait moins de cérémonies; chacun était apte à y procéder.

1. 31 fr. 25. Juges 17, 10.
2. Juges 18, 19 s.
3. Juges 18, 30, d'après le texte primitif. Dans le texte actuel, Moïse est devenu Manassé, sorte de nom d'héretique (cf. II Rois 21, 2 ss.), qui semblait convenir mieux, comme ancêtre d'un sanctuaire situé en dehors de Jérusalem et plus tard méprisé, que le nom vénéré de Moïse.
4. La famille d'Eli descend aussi de celle de Moïse, cf. I Sam. 2, 27; un fils d'Eli, Pinhas (nom d'origine égyptienne, le nègre) s'appelle comme un petit-fils d'Aaron.
5. Cf. Deutéron. 33, 8 ss.
6. Deutéron. 33, 9.
7. Cf. I Sam. 3, 3.
8. Cf. ci-dessus, p. 154, 157.
9. L'éphod appartient souvent à la communication de l'oracle; cf. ci-dessus, p. 383, n. 10; I Sam. 14, 3, 18, etc.
10. Cf. ci-dessus, p. 297.

Ce n'est qu'avec l'importance croissante prise par certains lieux de culte, surtout par le temple de Jérusalem, qu'une complication a pu s'introduire dans les rites sacrificiels, et qu'une direction confiée à des professionnels est devenue nécessaire. Pour les ouvrages accessoires à exécuter au sanctuaire on employait des esclaves, comme dans le ménage à la maison. C'étaient souvent des étrangers[1], de préférence des prisonniers de guerre, peut-être Cananéens de naissance, qui connaissaient bien les cultes locaux et leurs usages. On n'avait encore aucun scrupule à laisser ces « incirconcis dans leur chair » pénétrer dans les sanctuaires.

On attribuait au culte les effets les plus puissants sur les dispositions de la divinité. Est-elle en colère, « qu'elle agrée le parfum d'une offrande[2] »; un malheur menace-t-il le pays et les habitants, signe de mécontentement divin, on convoque un jeûne[3], dont le succès ne peut manquer. On constate quelle large confiance le peuple attachait à ces pratiques, d'après la vigueur même des protestations que les prophètes élevèrent là-contre. Cependant, la confiance religieuse de l'individu subit une restriction par le fait qu'on n'a de Yahvé qu'une image incertaine. Sans doute il est l'aide et l'appui des siens; il est devenu le dieu du cultivateur, il donne au pays la pluie et la fertilité[4], et il enseigne les meilleurs procédés de l'agriculture[5]. C'est à lui qu'on doit le succès à la guerre[6] et la protection des innocents en justice[7]. C'est à lui qu'on attribue les bénédictions de la royauté[8]. Il veille sur la prospérité de la famille; il ouvre le sein maternel[9]; il guérit les malades[10]. Mais sa puissance secourable n'est pas illimitée; sa science elle-même a des bornes[11]. A certains égards, ces limites coïncident avec celles du pays dont il est devenu le dieu. Pour d'autres pays, d'autres

1. Josué 9, 27.
2. I Sam. 26, 19.
3. I Rois 21, 9.
4. Genèse 27, 27 s.; 49, 25; Deutéron. 33, 13 ss.
5. Cf. ci-dessus, p. 223.
6. Cf. ci-dessus, p. 283.
7. Cf. ci-dessus, p. 297.
8. Cf. ci-dessus, p. 270 s.
9. Genèse 29, 31; 30, 22.
10. Deutéron. 32, 39; cf. ci-dessus, p. 332 ss.
11. Cf. Genèse 6, 5 s.; 11, 5; 18, 21; Job, 1,7; 2, 2.

dieux[1]. Etre obligé de quitter son pays, c'est aller servir d'autres dieux[2]. Avant tout, l'individu n'est pas affranchi des liens qui l'attachent aux groupes dont il fait partie, et l'on se heurte toujours à ces idées de solidarité, comme déjà nous l'avons vu à propos du droit[3], que l'on considère la dépendance en longueur ou en largeur. En d'autres termes, l'individu apparaît compris inévitablement dans la suite des générations. Qui peut savoir si le bonheur ou le malheur lui est ainsi réservé ? En outre Dieu a ses favoris[4], ou tout au moins les motifs de son action ne sont pas toujours manifestes. Parfois résonne comme la notion de l'arbitraire divin[5] ou de la jalousie de la divinité[6]. On connaît aussi l'idée du hasard[7], alors même qu'habituellement la piété admette, en incorporant cette idée à la croyance en Dieu, qu'il s'agit d'un « hasard venant d'en haut[8] ». D'ailleurs tout ce qui arrive vient de Yahvé. Rien ne lui est impossible[9]; contre ce qu'il fait l'homme ne peut rien[10]. Le terrain israélite, en général, ne se prêtait pas bien à la magie, qui use de contrainte envers la divinité. Si tout vient de Dieu, il en est ainsi du mal, non seulement au sens de malheur, mais même au sens de péché. Dieu endurcit l'homme[11]; il rend les fils d'Eli insensibles à la voix de leur père, parce qu'il a décidé de les faire mourir[12]; il laisse arriver entre Abimélek et les citoyens de Sichem l'esprit de discorde[13]; de même l'esprit de mensonge qui doit séduire Achab[14]; il entraîne David à faire le dénombrement du peuple[15], etc. D'ailleurs ce qu'on entend par péché s'exprime de la manière la plus démonstrative en disant : c'est ce qu'on ne fait pas[16]. Là se reflète la puissance de la coutume, dont la loi non écrite prescrit avec précision à l'individu ce qu'il a à faire et à ne pas faire. Mais ce code de la coutume est mobile, comme le

1. Juges 11, 24; II Rois 5, 17; 17, 25 ss., etc.
2. Genèse 4, 14; I Sam. 26, 19.
3. Cf. ci-dessus, p. 309.
4. Exode 33, 19.
5. II Sam. 15, 25 s.
6. Genèse 3, 22.
7. I Sam. 6, 9; 20, 26.
8. Genèse 27, 20; Exode 21, 13.
9. Genèse 18, 14; I Sam. 14, 6.
10. Genèse 24, 50.
11. Exode 4, 21; 7, 3; 10, 1, 20, 27; 11, 10; Deutéron. 2, 30.
12. I Sam. 2, 25.
13. Juges 9, 23.
14. I Rois 22, 20 ss.
15. II Sam. 24, 1.
16. Genèse 20, 9; 34, 7; II Sam. 13, 12.

tact moral qui y trouve sa base. Cela cause une nouvelle incertitude, car l'individu. au fond, ne sait pas quelle est sa position en face de Dieu. Or, le péché, considéré du point de vue religieux, n'est autre chose que la désobéissance à la volonté divine[1], une désobéissance dont Dieu se venge[2]. C'est seulement par l'échec et le malheur que l'individu saura que les choses ne vont pas pour lui comme elles devraient aller. Devant Dieu il n'y a donc qu'une attitude possible : se soumettre. L'abandon absolu à la volonté divine est le principe de la piété israélite et sémitique en général; on le retrouve dans le simple nom de l'« islam ». Dieu se comporte avec les hommes selon qu'il lui plaît; Le pieux Israélite ne cesse de répéter cette phrase. Israël n'est pas le terrain où se développent des caractères prométhéens. En opposition àla conception religieuse « théanthropique » des Indo-Européens, où les limites entre Dieu et l'homme risquent de se brouiller, celle des Sémites et des Israélites reste essentiellement « théocratique », l'homme demeurant l'esclave de Dieu, et la séparation entre l'un et l'autre n'étant pas franchissable. Ce n'est pas par hasard que la « crainte de Dieu » a été l'expression hébraïque correspondant le mieux à ce que nous entendons par religion. Quelle serait l'importance de l'individu? Ce qui compte toujours en première ligne, c'est le maintien, la prospérité de la famille, du clan, de la tribu, du peuple. L'individu pour lui-même demande étonnamment peu de chose.

C'est pour l'ensemble aussi qu'on attend un magnifique avenir, et qu'on se berce du rêve d'un jour où s'accomplira une transformation bienheureuse[3], ainsi que, semble-t-il, on s'y est plu alors dans l'Orient antérieur d'une manière générale[4]. Aucune lumière n'est mise sur l'attente personnelle de l'avenir. Le yahvisme paraît avoir exclu les représentations plus vivantes qu'un temps plus ancien[5] se faisait de la survivance après la mort et des contacts

1. Cf. l'histoire du paradis et Genèse 39, 9.
2. Cf. I Sam. 26, 23.
3. Amos 5, 18.
4. Cf. Bertholet, *Eschatologie, israelitische und jüdische* (*Religion in Geschichte und Gegenwart*).
5. Cf. ci-dessus, p. 90 s., 149 ss.

durables entre les vivants et les morts; cela se produisit en vertu d'une opposition consciente à toute espèce de culte des morts : on ne pouvait pas servir deux maîtres, Yahvé et les esprits des morts. Aussi ce qui dépend de la mort fut-il de plus en plus maudit comme impur, et les pratiques correspondantes furent-elles le plus possible supprimées[1]. Mais elles ne se laissèrent pas totalement mettre de côté; elles étaient trop profondément enracinées; ainsi s'expliquent tels et tels usages du deuil, qui permettent précisément d'admettre que les Israélites ont autrefois pratiqué le culte des morts[2]. Il était très difficile en ces matières de rompre avec la tradition; on le voit bien par l'exemple de Saül. Lui-même, dont on nous dit qu'il a chassé du pays ceux qui évoquent les morts[3], dans un cas désespéré, va consulter une nécromancienne pour faire apparaître Samuel[4]; et plusieurs siècles après, on entend encore parler de l'usage de l'oracle des morts[5]. Mais en général il semble qu'on laisse les morts être bien morts. Dans le « cheôl[6] », monde souterrain des Hébreux, ils végètent plutôt qu'ils ne survivent. Ils sont là dans de profondes ténèbres, sans espoir[7]; c'est l'endroit « dont on ne revient pas[8] ». On se représente ce cheôl comme un pays, parfois comme une ville ou un palais, fortifié, ayant des portes et des verrous[9]. Y demeurent ensemble ceux qui pendant la vie étaient réunis; ceci est la survivance de l'ancienne conception du tombeau de famille, projeté sur une plus grande surface. Ezéchiel décrit une fois[10] comment chaque peuple y groupe ses membres autour du tombeau d'un de ses rois. Mais cette idée, où la qualité morale des défunts ne joue aucun rôle, se croise avec celle d'une séparation en deux catégories. D'une part, on connaît des héros qui ont eu une sépulture honorable

1. Cf. par exemple Esaïe 28, 15; Ezéch. 43, 7 ss.
2. P. 149. s.
3. I Sam. 28, 3.
4. I Sam. 28, 5 ss.
5. Esaïe 57, 9; 65, 4; Lévit. 19, 31; 20, 6, 27.
6. Cette représentation du cheôl n'est pas d'origine israélite; le mot lui-même n'a pas d'étymologie satisfaisante en hébreu. Cf. Beer, *der biblische Hades*, 1902, p. 3 ss. Sur la position du cheôl, cf. ci-dessus, p. 321.
7. Job 14, 18-22.
8. Job 10, 21.
9. Ps. 107, 18; Esaïe 38, 10. Portes et verrous correspondent à l'idée babylonienne, connue par la descente d'Istar aux enfers, cf. *Allorient. Texte und Bilder* 1, p. 65 ss.
10. Ezéch. 32, 17-32.

et honorifique; d'autre part, les incirconcis, descendus ignominieusement au cheôl, sans même avoir été enterrés, comme ceux qui tombent sous les coups de l'épée. Ils gisent dans les extrémités du monde souterrain, et s'il advient que descende auprès d'eux un grand personnage comme le Pharaon, dans l'autre camp on éclate à son propos d'une joie méprisante[1]. Il est à remarquer que cette première expression de l'idée d'une séparation au sein du monde des morts israélites n'apparaît pas avant le sixième siècle. Ce fut par la suite seulement qu'elle prit plus de développement.

Dans l'intervalle, la religion israélite avait subi une transformation consédérable. Tout ce que nous en avons vu jusqu'ici ne l'aurait pas encore beaucoup éloignée de celles des peuples les plus voisins, Moabites avec leur dieu Camoch, Ammonites avec leur dieu Milkom, etc. Or, tandis que ces peuples ont disparu depuis longtemps sans laisser de traces, Israël a duré à travers les siècles. Aux prises avec de grands empires, Assyriens et Chaldéens, il ne succomba pas. Car des hommes surgirent qui purent insérer le vaste monde dans leur foi en Dieu; Dieu fut pour eux plus grand que son peuple, et sa grandeur fit éclater les vieilles formules : Yahvé et Israël, Yahvé et Canaan. C'est lui-même qui conduisait les peuples puissants, Assyriens, Chaldéens et tous leurs satellites, même contre son propre peuple. Par un message inouï de hardiesse, ces hommes proclament la catastrophe qui va frapper Israël. Ils s'opposent diamétralement aux attentes populaires. On désirait ardemment le « jour de la lumière »: Amos[2] prêche que ce sera un jour de ténèbres. Un siècle plus tard, Sophonie[3] en trace un tableau effrayant : « Ce jour est un jour de fureur, un jour d'angoisse et d'oppression, de dévastation et de solitude, de ténèbres et d'obscurité, de nuages, de cris de guerre et de trompette contre les villes fortes et les créneaux. *Dies irae dies illa.* Combien de millions de cœurs humains ces mots n'ont-ils pas ému ! Qu'on mesure d'après cela l'impression qu'ils purent pro-

1. Cf. Esaïe 14, 9 ss.
2. Amos 5, 18-20.
3. Sophon. 1, 15 s.

voquer, la première fois où ils éclatèrent parmi une foule réjouie, en fête, sûre de l'avenir. Leur effet put bien égaler ce qu'un auteur ultérieur décrit comme résultant du « jour », qu'il annonce lui-mëme en paroles impressives :

> La joie des tambourins a cessé,
> La gaîté bruyante a pris fin,
> La joie de la harpe a cessé,
> On ne boit plus de vin en chantant,
> Les liqueurs fortes sont amères au buveur
> Toute réjouissance a disparu,
> L'allégresse est bannie du pays[1].

C'est le plus souvent à travers les lignes qu'on discerne quelles luttes intimes un pareil message, qu'ils exprimaient sous une véritable contrainte divine, a causées aux prophètes; Jérémie cependant les laisse voir expressément. Mais ils savaient pourquoi il ne pouvait en être autrement. Amos[2] l'a déclaré d'une manière irréfutable en représentant Dieu comme l'architecte qui tient le fil à plomb sur un mur : Dieu réclame une justice morale absolue, il ne laisse plus subsister injustice et violence. Osée, qui lui prête les traits plus doux de l'amour, Dieu ayant ainsi pris Israël pour sien comme un mari sa femme, éprouve par sa propre expérience ce que Yahvé reçut d'Israël en retour : ingratitude, infidélité qui se donnent toute licence et versent dans l'idolâtrie, la corruption, la politique extérieure et intérieure également perverse. Esaïe, qui est dominé par l'idée de la sublimité de Yahvé élevée au-dessus de tout[3], la voit mépriser par le peuple et ses chefs — il s'occupe d'autant plus de ces derniers que lui-même paraît avoir appartenu aux classes dirigeantes, — qui mettent leur confiance en de faux appuis et se livrent à une folle frivolité. Et lorsque, en dépit de toute cette conduite, le peuple veut tirer profit du culte, l'exigence unanime des prophètes, proclamée de la manière la plus décidée par Michée[4], est toujours : pas de culte, mais une

1. Esaïe 24, 8 s., 11. Cf. Bertholet, *Aus heiligen Quellen*, 1916.
2. Amos 7, 7-9.
3. C'est ce qu'il appelle la « sainteté » en y comprenant aussi le domaine de la vie morale.
4. En supposant que Michée 6, 6-8 remonte à ce prophète.

conduite morale ! Jérémie, environ cent ans après, sous-estime le culte plus encore. Il suffit d'écouter les émouvants dialogues de ce prophète — l'âme la plus intime de toutes — avec son Dieu, pour savoir qu'il ne saurait attendre de l'observation d'aucune formalité extérieure la réalisation du rapport religieux. On a pu à bon droit l'appeler celui qui a découvert le cœur humain, tant il a vécu ce que la religion a d'essentiellement individualiste, et s'est senti déchiré entre ses profondes affections et la rigueur de sa conscience prophétique.

Quelle que soit l'opposition que les messages de malheur[1] apportés par les prophètes rencontra dans leur entourage, leurs paroles ne sont pas tout entières tombées parmi les pierres. Il semble, par exemple, que de la prédication d'Esaïe ait résulté la suppression du culte du serpent d'airain dans le temple de Jérusalem, acte en lequel paraît se résumer pratiquement la réforme du roi Ezéchias[2]. D'ailleurs, par une déclaration d'Esaïe[3], nous apprenons occasionnellement qu'il eut des « disciples », en qui lui-même voit les porteurs et témoins vivants de ses messages. La merveilleuse réalisation de certaines de ses prophéties, surtout la délivrance de Jérusalem lors de l'attaque de Sanchérib, put les légitimer suffisamment, alors même que sa puissante personnalité n'y aurait pas suffi. Le roi Manassé (698-643) qui, peut-être par nécessité politique, ouvrit largement les portes du temple de Jérusalem au panthéon assyro-babylonien[4], provoqua ainsi naturellement ces gens qui n'admettaient aucun compromis avec leur foi en Yahvé, à serrer étroitement leurs rangs. Il leur conféra, semble-t-il, une pure noblesse, en faisant parmi

1. La question la plus débattue dans la critique actuelle des prophètes est celle de l'attente du salut appartenant ou non aux plus anciens d'entre eux. Mais quelle qu'en doive être la solution, il est certain qu'avant l'exil l'accent essentiel repose chez eux sur l'annonce du malheur.

2. II Rois 18, 4.

3. Esaïe 8, 16.

4. La politique de l'alliance amenait à accueillir les dieux des alliés, si du moins on lit à travers les lignes certains passages, par exemple Esaïe 10, 4 (d'après le texte de Lagarde); 17, 10 s. (jardins d'Adonis); 28, 15, 18. Avec la politique favorable aux étrangers, des modes étrangères pouvaient s'introduire. C'est ainsi que se comprend, peut-être comme effet direct de l'époque de Manassé, l'habillement exotique de certaines gens (on nomme spécialement les princes royaux), auxquels s'en prend Sophonie (1, 8). Pour l'attitude de Manassé, cf. Budde, *Auf dem Wege zum Monotheismus*, 1910.

eux ou leurs adhérents des martyrs de la bonne cause[1]. La catastrophe annoncée n'avait pas encore éclaté. Cela signifiait que Yahvé accordait un délai de grâce, ou même qu'il suspendrait ou supprimerait la catastrophe si le peuple revenait à lui; irait-il jusqu'à créer ce peuple obéissant, par anticipation du peuple saint qu'Esaïe attendait pour l'avenir ? On approfondit ces pensées; des voies et moyens s'offrirent d'eux-mêmes : puisque, d'après la prédication prophétique, c'était la culpabilité du peuple qui provoquait le jugement, il fallait faire tenir en une série de commandements et d'interdictions ce que, dans le détail, les prophètes avaient reproché comme étant les causes de ce jugement; ainsi posséderait-on l'ensemble des obligations liant le peuple. Le bras séculier prêta son appui à cette entreprise de pédagogie spirituelle. Il en résulta que le travail rédigé, le Deutéronome, put être solennellement proclamé loi d'Etat en l'année 621[2]. Pour en bien apprécier la signification, il importe de ne pas oublier cet arrière-fond eschatologique, et de l'interpréter comme moyen de préservation contre le jugement. Par là s'explique, entre autres choses, le rôle que tout à coup l'idée de rétribution commence à jouer. C'est d'une importance fondamentale pour comprendre l'ensemble du légalisme juif : ainsi est posé un pont direct du prophétisme à la loi.

Cependant, ceci semble soulever une contradiction : nous avons vu que les prophètes s'opposaient au culte; or, la loi, et déjà celle du Deutéronome, n'est-elle pas pour une bonne part une loi cultuelle ? Sans doute, mais ce qu'elle exige au point de vue du culte représente, par rapport aux traditions, une forte réduction. On ne pourra plus, à l'avenir, offrir des sacrifices légitimes qu'en un seul lieu, le temple de Jérusalem; tous les sanctuaires situés en dehors de la ville sont supprimés. C'était le procédé le plus sûr pour obtenir une véritable inspection sur les actes religieux du peuple. Il est vrai qu'en même temps

1. II Rois 21, 16. La tradition raconte qu'Esaïe fut alors scié.

2. II Rois 22 s.

on fait ainsi une concession à l'opinion populaire d'après laquelle le vrai culte rend agréable à Dieu. Mais partout où des idées se fixent dans les institutions, il s'établit nécessairement certains compromis. En l'espèce, il y eut bien quelque accommodement entre les milieux prophétiques et le clergé. Les prêtres de Jérusalem faisaient, eux aussi, une concession, puisque la loi statuait l'égalité de principe entre les anciens sanctuaires situés hors de la capitale et leur propre temple. On voit clairement ce que le législateur voulait : limiter le droit de sacrifier aux membres de la tribu de Lévi exclusivement. Cela aussi, en opposition à la pratique antérieure, qui permettait à chacun d'offrir des sacrifices, devait soumettre les actes du culte à une inspection rigoureuse. En réalité, le cercle était encore plus étroit. Les prêtres de Jérusalem, dans un sentiment de fierté et de noblesse, ne voulurent rien laisser à leurs collègues de la campagne quand il s'agit d'accomplir les exigences légales; il est vrai que les prêtres des sanctuaires supprimés n'avaient peut-être pas toujours une dignité bien conforme à leur sacerdoce. Ezéchiel, plus tard, adapta sa théorie à cette situation. C'est à bon droit, estime-t-il[1], que ces « lévites » occupent un rang subordonné, car, en qualité de prêtres des anciens sanctuaires de hauts-lieux, ils ont entraîné Israël dans des cultes idolâtres. Ainsi Ezéchiel fait de la centralisation du culte un véritable dogme. Les lévites expièrent leur ancienne erreur en devenant l'équivalent des esclaves étrangers chargés des offices subalternes du temple, tenus à distance du sanctuaire parce qu'« incirconcis de la chair et du cœur ». Enfin la législation du code sacerdotal (444 ou 432) va encore plus loin, puisqu'elle reporte jusqu'à Moïse la distinction entre les prêtres et les lévites qui leur sont subordonnés. Elle le statue à cause de l'unité du sanctuaire; mais, tenant compte des conditions de la vie au désert, elle fait du sanctuaire une tente transportable, le « tabernacle ».

L'introduction de la loi deutéronomique a marqué le point décisif dans la vie religieuse d'Israël. Si à l'avenir

1. Ezéch. 44, 9 ss.

on ne devait plus sacrifier qu'en un seul lieu, si subitement disparaissaient les multiples sanctuaires ruraux, cette vie religieuse, du même coup, semblait avoir perdu sa valeur la plus sacrée. Dieu, qu'on avait rencontré tout près, sur le sol du pays, se trouvait comme repoussé dans l'éloignement; toute sainteté était enlevée à ce territoire; la mise à mort des animaux, dont le sang avait été offert là en sacrifice au cours de fêtes solennelles, devenait subitement quelque chose de profane, alors que par ces pratiques la religion pénétrait sans cesse dans la vie de tous les jours. Toute la poésie sainte se voyait terriblement refoulée; toute une vie profane en prenait la place. Par contre, ce qui s'accomplirait maintenant dans le temple de Jérusalem, ce seraient les choses saintes à proprement parler, la vie du dimanche à côté de celle des jours ordinaires, et il faudrait l'y aller chercher. Or, la distance pouvait être grande; on avait à prendre de la peine et à se convaincre que le culte était vraiment quelque chose de tout différent de ce qui se passe dans la vie courante. De la sorte, le contraste entre profane et saint, qui en lui-même est aussi ancien que l'exercice de la religion, prenait une évidence et un relief tout nouveaux : le culte devenait une chose en soi, pour ainsi dire séparée atmosphériquement de la vocation vous attachant au sol du pays. Les fêtes annuelles ne procédaient plus organiquement de la vie agricole[1]. Elles ont subi une transposition artificielle et historique. Le contraste entre profane et saint se marque aussi dans les personnes: c'est une classe particulière qui administre les choses saintes, un clergé distinct du monde laïque. Sans doute, le laïque participe encore au repas sacrificiel, mais cela ne l'empêche pas de devenir infailliblement un simple spectateur du sacrifice; l'élément personnel s'efface dans la mesure même où l'appareil sacré s'enrichit et où l'élément objectif prend comme tel une importance toujours plus effective.

Outre ce contraste entre le clergé et les laïques, le monopole du domaine sacré en produit un entre les laïques

1. Spécialement instructive à cet égard est la prescription relative aux dîmes, Deutéron. 14, 24-26.

et les théologiens. Car le sacré revêt la forme d'un livre, requérant des hommes qui l'interprètent et en donnent pratiquement les normes. La religion devient ainsi quelque chose qui s'enseigne et s'apprend; elle revêt une allure intellectualiste; l'exprimer incombe à une certaine activité professionnelle, tout en devenant un nouvel idéal. Ce n'est pas par hasard qu'on rencontre alors des gens déclarant : « Nous sommes sages, car nous avons la *tôra*[1] ». Ces scribes en voie de formation travaillent d'abord la main dans la main avec les prêtres. Le livre de la loi et le temple se prêtent un mutuel appui. Il en résulte une estimation accrue des réalités extérieures de la religion[2]; on se raidit dans leur possession, de manière à se tenir, comme jamais auparavant, pour la noblesse de l'humanité, en regard de tous ceux qui sont privésde ces biens suprêmes[3] Il est instructif de voir comment les termes « peuples » et « pays » prennent un nouveau contenu et en viennent à signifier : « païens[4] » et « pays païens ». Ceci fait comprendre comment tout ce qui n'est pas israélite est tenu pour une humanité de second rang; il y a séparation absolue. Ce particularisme prolonge et achève la ligne tracée d'abord par Osée, avec sa conception du rapport spécial et matrimonial de Yahvé et d'Israël. Seulement la certitude confiante qui correspond à un particularisme aussi fier est tenue en respect par cette minutieuse angoisse, propre aux religions soumises au joug du légalisme, qui se demande toujours si l'on a bien accompli l'ensemble des commandements sans en oublier un seul. D'autre part, l'observation de la loi placée sous le point de vue de la rétribution conditionne le développement d'une piété qui aime à compter avec Dieu[5]. Le rapport religieux apparaît réglé par les termes d'un contrat, et s'édifiant sur un ensemble de dispositions qui se substituent de plus en plus aux relations naturelles, données par le sang et la descendance. La piété signifie dès lors

1. Jérém. 8, 8.
2. Jérém. 7, 4.
3. Deutéron. 26, 19.
4. Cf. déjà Osée 9, 1.
5. Cf. déjà Deutéron. 26, 13; plus tard Néhém. 13, 14, 22-31.

l'obéissance, l'observance[1]. Il importe d'« observer » et de « garder[2] » les commandements. Sont-ils gardés, il n'y a plus de faute à redouter. L'entreprise téméraire du roi Josias contre le Pharaon Néco exprime nettement cette disposition. Josias y trouva une fin malheureuse. Lorsque la catastrophe suprême fondit sur Jérusalem, la même tendance s'affirma encore : on se sentait innocent, et l'on se réfugiait derrière la vieille théorie solidariste : « Les pères ont mangé des raisins verts, et les dents des fils en ont été agacées[3] ».

Les déportations en 597 et en 586 arrachèrent la religion au pays. Comment pourrait-on servir Yahvé sur un sol étranger? Là devait s'accomplir l'ancienne menace d'Osée[4] : on ne pourra plus faire à Yahvé des libations de vin, ni lui apporter des sacrifices sanglants; tout pain consommé sera un pain de deuil; ceux qui en mangeront se rendront impurs, car leur pain ne servira qu'à apaiser leur faim et n'entrera plus dans le temple de Yahvé. Ce fut certainement une dure souffrance. D'autant plus étroitement serra-t-on les rangs autour de ce qui pouvait subsister comme institutions cultuelles en dehors du pays; le sabbat et la circoncision acquirent une importance toute nouvelle[5]. Le sabbat s'orienta vers la stricte observance qu'il devait garder définitivement, et qui a survécu dans une certaine notion du dimanche au sein du monde chrétien.

En exil, on se groupa aussi autour de la littérature sacrée qu'on avait sauvée du désastre, et l'on rechercha avidement tout ce qui dans les écrits des prophètes formulait des promesses, car, après que leurs annonces de malheur s'étaient accomplies, il ne se pouvait pas que leurs prédictions du salut restent sans réalisation. Une

1. Il est déjà significatif à cet égard de noter le changement, par simple modification de la ponctuation, apporté à l'ancienne expression : « Voir la face de Yahvé » (cf. ci-dessus, p. 391; cela devient : « se présenter, paraître devant Yahvé. « L'ancienne expression élève l'acte cultuel jusqu'à l'obtention de la suprême faveur que connaisse la religion; la plus jeune est théologique, elle ramène cet acte à être un devoir. » (Duhm, *Commentaire* sur *Esaie* 1, 12).

2. Déjà l'usage fréquent du verbe correspondant, *chamar*, est caractéristique.

3. Jérém. 31, 29; Ezéch. 18, 2.

4. Osée 9, 4, texte rectifié.

5. Ezéch. 20, 12, 20; 31, 18; ci-dessus, p. 127 s., 156.

nouvelle « foi à l'Ecriture » fleurit nécessairement alors. L'institution de la synagogue allait la cultiver. Ses origines restent obscures, mais paraissent remonter assez haut[1]. Cette croyance, qui portait en elle la substance d'un grand développement, produisit une activité littéraire faite de consolation, d'espérance et de justification. Le Deutéro-Esaïe fait dire à son Dieu : « Voyez, les choses anciennes se sont accomplies; eh bien, je vous en annonce de nouvelles[2] », et la première parole qu'il place sur ses lèvres est celle-ci : « Consolez, consolez mon peuple[3] ». Quoiqu'on ne souffrît pas innocemment, n'était-on pas en droit d'avoir cette espérance en regard de l'entourage païen : Dieu ne manquerait pas de reconnaître le droit d'Israël et de le secourir. On commence à considérer sous cette lumière la justice de Yahvé à la fois étroite et secourable; c'est au point qu'un psalmiste plus tard pourra prier ainsi : « Que Dieu ne laisse pas les impies arriver à se justifier[4] ! »

L'exil a puissamment contribué à diviser les esprits, surtout en resserrant l'opposition entre Israël et les « païens ». Mais Israël lui-même ne formait plus un tout uni. La nation était brisée; les exilés vivaient en petits groupes. Involontairement le regard était amené à se porter davantage sur l'individu. On le voit bien avec Ezéchiel, qui ne s'oppose plus, comme les prophètes, à l'ensemble du peuple. Son devoir s'adresse aux individus; pour l'accomplir, il représente décidément l'individualisme, apparu chez Jérémie d'abord. Sans doute il revient, en un sens nouveau, de l'individu à la collectivité, puisqu'il compose un plan extrêmement détaillé de l'organisation des individus en communauté théocratique pour l'avenir[5]. Il marque de la sorte la transition entre le Deutéronome et le code sacerdotal, où s'a-

1. La mention la plus ancienne de l'existence de synagogues en Egypte, dans les inscriptions, date de Ptolémée III (247-221); dans l'Ancien Testament, ps. 74, 8 doit se rapporter à des synagogues; cf. Bertholet, *Biblische Theologie* (Stade, 2), p. 338 ss.

2. Esaïe 42, 9.
3. Esaïe 40, 1.
4. Ps. 69, 28.
5. Cf. Bertholet, *Der Verfassungsentwurf des Hezekiels in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung*, 1896.

chèvera l'évolution de la religion de la loi. Ezéchiel prouve qu'on se dédommageait de l'interruption du culte en lui consacrant l'activité des esprits. Après la chute de Jérusalem, comme plus tard après la seconde destruction du temple en l'an 70 de notre ère, la littérature juive a trouvé son refuge dans la pensée.

La pensée passa en actes au retour de l'exil. Ce qui se reconstitua dans le pays récupéré, ce ne fut plus un peuple mais une communauté cultuelle; elle s'attacha avec ferveur aux beautés liturgiques[1]. Elle se donna aussi un sommet hiérarchique. Ce n'est pas par hasard que le nom du grand-prêtre apparaît pour la première fois dans un écrit datant de l'exil, le code dit de sainteté[2], et qu'on le trouve peu après le retour chez les prophètes Aggée et Zacharie. La différence des temps se reflète dans l'attente de ces deux hommes : avec la reconstruction du temple, toutes les bénédictions eschatologiques seront départies aux Israélites revenus de l'exil. Quelle différence avec l'attitude des anciens prophètes envers le culte ! L'intensité de la tension esshatologique, qui rappelle certains phénomènes comme ceux qu'on trouvera dans les sectes chrétiennes chiliastes, était seule capable de rendre alors l'atmosphère supportable, car on traversait des circonstances des plus pénibles; extérieurement on allait de déception en déception. Mais plus la situation présente était rigoureuse, plus le centre de gravité religieux s'en détournait et plus l'on regardait à l'avenir. Cette disposition persista à travers toute l'histoire juive postexilique, et il est singulier de constater qu'après chaque coup qu'elle subit, elle ne fit que s'affirmer plus vivante. Duhm[3] l'a exprimé remarquablement : « C'est comme si dans cette aspiration, cette anticipation constante de l'accomplissement, vivait et s'affirmait un mouvement irrésistible de l'humanité, tendant à atteindre son but suprême. L'impatience, l'étroitesse des vues, la précipitation sont

1. Cf. ps. 27, 4.
2. Lévit. 21, 10.
3. *Das Buch Habakuk*, 1906, p. 45

les petits côtés, passagers mais revenant sans cesse, inhérents au manque de maturité humaine; mais l'aspiration elle-même manifeste l'impulsion divine, qui entraîne l'humanité de la poussière à l'éternité ».

L'autre pôle de la piété juive, on le connaît, c'est le légalisme. Il eut pour base le code sacerdotal, introduit par Esdras en 444 (ou peut-être plus exactement en 432). Son apparition marque la réaction contre une nouvelle mondanisation, qui s'insinuait dans la communauté par suite du relâchement de la cohésion première entre les rescapés de l'exil[1]. D'après l'expression d'un écrivain contemporain[2], on ressemblait au raisin que son aspect extérieur pourrait faire rejeter, mais où se trouve cependant le jus. Les justes coudoient les impies; déjà s'annonce la division de la communauté en deux camps[3], qui dominera toute la suite des temps, et qui va servir de base à la littérature des proverbes et des psaumes[4]. Ce qui frappe, c'est que de plus en plus les contrastes sont conçus comme absolus; les limites n'ont rien d'élastique, on n'aperçoit ni transition, ni milieu; les haines sont mortelles; l'idéal pieux devient toujours plus séparatiste. On le voit avec une netteté spéciale dans le rigorisme fanatique d'Esdras, se mettant en campagne contre les mariages mixtes[5]. Un objectivisme irréductible, nourri de la lettre des commandements, éteint en lui cette chaude humanité qu'on trouvait si vivante dans l'émouvante confession d'un Osée et qui réapparaît (car elle ne pouvait se laisser frapper à mort) dans les livres de Ruth et de Jonas. L'esprit de cette nouvelle piété d'Esdras vise à faire son salut avec crainte et tremblement[6], porté par la conviction qui veut qu'on ne puisse trouver la « vie[7] » qu'en se remettant à obéir à la loi.

Cette loi nouvelle, le code sacerdotal, sépare les Juifs,

1. La reprise du culte du temple en 516 paraît avoir amené un nouveau mouvement d'expansion; cf. Bertholet *Die Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden*, 1896, p. 126 ss.
2. Esaïe 65, 8.
3. C'est ce que montrent le Trito-Esaïe (56-66) et notamment, le livre de Malachie.
4. Cf. ci-dessus, p. 259, 369.
5. Esdras, 9 s.
6. Esdras, 9, 4; 10, 3 ; Esaïe 66,2,5.
7. Néhém. 9, 29.

peuple saint, du reste du monde en bloc, pour les attacher à leur Dieu par la règle d'obédience d'une organisation cultuelle rigoureusement fixée. Dans son ensemble, ce culte est le grand moyen d'expier, pour être réadmis par Dieu; on voit aussi revenir, victorieuse, l'ancienne idée fondamentale de la religion populaire qui attribuait au culte une vertu agissante, effective. Mais ce n'est plus la même qu'autrefois. Les expériences amenées par la chute de la nation et par l'exil n'ont pas été vaines. Avec le point de vue de l'expiation, qui domine maintenant tout le culte, les sacrifices expiatoires et pour le péché passent au premier plan; une nouvelle fête, celle du jour de l'expiation, couronne les cérémonies cultuelles, qui, d'ailleurs, sont plus encore que dans le Deutéronome détachées de leur base naturiste[1]. Le culte a aussi un caractère transformé : à la place de la fête joyeuse qui se donnait cours en mangeant et buvant devant Dieu, vient le grave sérieux des lourdes obéissances et prestations; on a peur de ne jamais fournir assez d'offrandes de toute nature, de jeûnes et d'abstinences, comme aussi de manquer aux cérémonies sanglantes qui échappent à la compétence des laïques et augmentent sans cesse, fixées par les prêtres[2]. L'apparat se complique; plus il sera irréprochable, plus il agira par sa propre vertu; c'est un *opus operatum*, indépendant de la participation personnelle qu'y prend l'individu; ici encore, les lignes posées par le Deutéronome se développent systématiquement[3]. A cet égard, il est caractéristique de voir l'holocauste l'emporter sur le repas sacrificiel; parallèlement à cela, les sacrifices de la communauté ont prévalu sur ceux des particuliers. Dans l'ensemble du culte comme de la vie pénètrent toute une série d'usages dont l'origine est extérieure au ju-

1. Autres fêtes nouvelles : nouvelle année (Lévit. 23, 23 ss.; Nombres 29, 1); plus tard les Pourim (Esther 9, 29 ss.); consécration ru temple (cf. I Macchab. 4, 56 ss.; dI Macchab. 1, 8 s., 18; Jean 10, 221; jour de Nicanor (I Macchab. 7, 4)9; II. Macchab. 15, 36).

2. Pour le total des sacrifices annuels de la communauté on obtient 1093 brebis + 113 taureaux + 37 béliers + 32 boucs, puis 150,6 épha (= 5487 litres, 86) de fine farine + 342,08 hin (= 2076 litres, 43) de vin et autant d'huile (cf. Bertholet, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Stade 2, p. 30).

3. Cf. ci-dessus, p. 408 s.

daïsme. Il n'y a pas de meilleur moyen pour rendre le paganisme inoffensif que de se l'incorporer. Aussi, même les anciens dieux étrangers vont, en qualité d'anges de Yahvé, contribuer à augmenter sa cour[1]. D'ailleurs ce que le judaïsme emprunte aux païens, il le considère comme une sorte de tribut spirituel apporté par la religion non juive à la foi en Yahvé, et il l'agrée avec autant de satisfaction que, plus tard, les sacrifices apportés par des étrangers dans le temple de Jérusalem en hommage au Dieu des Juifs[2]. Dans Malachie[3], on trouve déjà l'idée que tous les cultes de la terre s'adressent à Yahvé !

Mais l'élément légal et cultuel n'épuise pas toute la piété de la communauté postexilique. C'est un monde beaucoup plus complexe. L'écho de l'ancienne prédication prophétique a persisté chez les docteurs de la sagesse : pas de culte, mais la vie morale. L'insistance avec laquelle ils opposent leur doctrine à toute piété cultuelle et en mettent les bénédictions en lumière, éveille l'impression d'une sorte de concurrence entre des puissances qui, par des moyens différents mais avec le même zèle, s'efforçaient de créer dans la communauté un état de choses agréable à Dieu, également conscientes les unes et les autres de s'enraciner dans la foi en Dieu. Se maintenir devant Dieu (mais aussi devant les hommes[4]), voilà à quoi la sagesse veut aboutir. Tandis que le culte qui, au fond, poursuit le même but, est la chose de la communauté, la sagesse, avec un souci de cure d'âme, s'adresse plutôt *ad hominem*[5]. Elle pénètre donc beaucoup plus profondément dans la vie de tous les jours avec ses directions et ses conseils. Celui qui en fait son profit n'est pas seulement pieux, mais aussi prudent, car elle donne en même temps la marche à suivre pour avoir une vie heureuse.

1. Cf. par exemple Daniel 10, 13, 20 s.; Ps. 58, 2; 82, 1, 6 et voir ci-dessus, p. 395.
2. Cf. Bertholet, *Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums*, 1909, p. 20.
3. Malach. 1, 11. Cf. le mot de Vichnou : « Même ceux qui sacrifient à d'autres dieux, sacrifient en réalité à moi. » (Hopkins, *The Religions of India*, 1895, p. 395, n. 1).
4. Cf. ci-dessus, p. 364.
5. Les prêtres, à force de se soucier des cas d'impureté, négligeaient forcément la cure d'âme; qu'on se rappelle que sauf pour leurs proches parents, ils n'ont pas le droit de s'approcher d'un cadavre, par exemple; cf. Lévit. 21, 1 ss.

Mais arrive-t-il que le fidèle soit vraiment heureux ? L'expérience n'enseigne-t-elle pas plutôt que même l'innocent est atteint par la souffrance ? Sans doute les apparences peuvent tromper, car aucun regard ne pénètre dans le monde caché de la vie intérieure; des péchés secrets peuvent subsister, ou des péchés commis dans l'ignorance de la prime jeunesse; ceci sauvegarde la valeur du dogme de la rétribution sans conditions. Il n'est pas douteux non plus que, malgré tout, existe dans la vie humaine beaucoup de justice intérieure. Mais ne voit-on pas le méchant parfois prospérer et le juste endurer des souffrances ? Nous avons indiqué[1] avec quelle vigueur ce « problème de Job » préoccupait les esprits, comment on le traita dans la littérature et comment on s'efforça de le résoudre. Les fidèles faisaient crédit à leur Dieu par un puissant « quoi qu'il en soit[2] ». Ceci nous amène à ce que la piété d'après l'exil a produit de meilleur. Le grand monument en est le psautier, pur chef-d'œuvre de la confiance en Dieu. Jaillis en grande partie de situations douloureuses, de l'oppression, de la persécution, de la détresse, les psaumes sont le vivant témoignage du secours cherché en Dieu, avec l'inébranlable certitude de vivre en lui et de ne pouvoir trouver d'autre appui. La principale source de cette ferme foi est la conscience que possède le fidèle de pouvoir toujours s'adresser à Dieu par la prière. Sous ses meilleures formes, ce sentiment peut s'élever jusqu'à une vraie joie intérieure, enracinée en Dieu[3]. En outre on lit la parole de Dieu, et on y trouve des promesses qu'il accomplira nécessairement. L'individu recueille une consolation incomparable dans le fait que Dieu est uni à son peuple par un lien que rien ne peut atteindre; on prend plaisir à s'édifier par l'histoire du peuple, où l'on suit l'idée de l'élection, de la direction, du maintien de la préférence que Dieu lui a accordés. On découvre aussi la main de Dieu et sa bonté dans la grandeur et l'or-

1. Cf. ci-dessus, p. 365 s.
2. Ps. 73, 26.
3. Ps. 4, 8. Pour ce qui suit, cf. Bertholet, *Biblische Theologie* (Stade, 2), § 24.

dre que manifeste la nature. Ceci est une pensée du Deutéro-Esaïe. Celui qui crée est aussi celui qui secourt. L'expérience personnelle des directions bienveillantes de Dieu vient, de son côté, stimuler fortement la foi en sa providence. En même temps, en pensant à la grâce de Dieu qui pardonne et fait cesser sa colère, on voit s'ouvrir une nouvelle perspective de la foi en lui, l'une des plus riches de celles où le fidèle puise la consolation et dont il fait l'objet de son ardente espérance.

La piété pratique se colore aussi en revêtant l'image de Dieu des traits de la douceur et de la miséricorde, auxquels ceux qui ont besoin de secours sont spécialement sensibles à tous égards : faire le bien, c'est avant tout exercer la bienfaisance[1]. Aussi trouve-t-on l'idéal moral incarné en Job, quand il dit de lui[2] :

> Je sauvais le pauvre qui implorait du secours, et l'orphelin qui n'avait pas d'appui,
> La bénédiction du malheureux venait à moi; je remplissais de joie le cœur de la veuve.
> Je revêtais la justice, et elle se revêtait de moi; j'avais la droiture pour manteau et pour turban;
> J'étais l'œil de l'aveugle et le pied du boiteux;
> J'étais le père du misérable, et j'examinais la cause de l'inconnu;
> Je brisais la mâchoire du criminel, et j'arrachais de ses dents la proie.

Ces derniers mots font résonner une autre note, abondamment représentée aussi dans le psautier, et qui apporte à cette piété quelque chose de discordant; c'est la pensée des ennemis, qui aboutit à répéter constamment le vœu que leur méchanceté leur soit comptée. Cela se comprend par les divisions de la communauté, car ces ennemis, le plus souvent (sinon toujours), sont au sein du judaïsme. Par là l'idée même de la foi en Dieu risque d'être abaissée, Dieu redevenant celui du peuple et du parti. On va jusqu'à louer sa grâce, s'il anéantit les ennemis du fidèle[3]. Une fois encore transparaît là une idée fondamentale de l'ancienne religion

1. Cf. ci-dessus, p. 264 ss.
2. Job 29, 12-17; cf. 31, 16 ss.
3. Ps. 143, 12; cf. 41, 11.

populaire : les ennemis du peuple sont les ennemis de Dieu ; ils doivent donc être extirpés. Cette attente est l'élément le plus actuel de la disposition eschatologique. Si l'on en fait abstraction, l'individu espère de l'avenir de moins en moins de choses pour lui-même. Les représentations de l'état des hommes après la mort restent longtemps très pâles : le cheôl est le pays du silence et de l'oubli[1] ; tous rapports avec Yahvé y cessent[2]. Cette note retentit fortement dans le scepticisme désabusé de l'Ecclésiaste : « Un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort, car les vivants savent qu'ils mourront, tandis que les morts ne savent rien et n'ont plus de salaire[3]. » Des natures plus profondes, comme l'auteur du livre de Job, se frayaient péniblement la voie vers une solution plus idéale de ce qu'il y a d'irrationnel dans la vie. Quoi qu'il en soit, on voit chez lui[4] une sorte seulement de demi-réveil de l'espérance en la résurrection, mais rien de plus. Cette espérance, née de la détresse de l'âme et de la confiance de la foi, s'approchait cependant, pour apparaître enfin, victorieuse, dans la croyance spéciale en l'avenir messianique, auquel doivent participer les fidèles décédés[5]. Il est vraisemblable que l'influence d'idées étrangères, venues de la Perse, s'est exercée à cet égard sur le développement des conceptions juives[6].

Par ailleurs, il peut sembler surprenant que, dans un exposé de la civilisation religieuse d'Israël, on trouve beaucoup moins d'indices d'une dépendance vis-à-vis d'autres cultures, que sur les terrains précédemment considérés. Mais c'est un élément de l'originalité de ce peuple. Sa culture en général manque d'indépendance, nous l'avons vu. Même quand politiquement il eut vaincu les Cananéens, il leur resta subordonné pour la civilisation[7]. Il n'en est pas de même sur le terrain religieux. Mal-

1. Ps. 94, 17 ; 88, 13.
2. Ps. 6, 6 ; 30, 10 ; 88, 12 s. ; c'est un indice de l'indépendance primitive probable de la croyance au cheôl par rapport à la foi yahviste (cf. ci-dessus p. 404, n. 6).
3. Eccles. 9, 4 s.
4. Job 19, 25 ss. Malheureusement ce texte est incertain.
5. Daniel 12, 2 s. ; Esaïe 26, 19.
6. Cf. Bertholet, *Zur Frage des Verhältnisses von persischem und jüdischen Auferstehungsglauben*, *Festschrift für F. C. Andreas*, 1916, p. 51-62.
7. Cf. ci-dessus, p. 228.

gré toutes les combinaisons mixtes des débuts, il sut faire peu à peu prévaloir son indépendance et resta finalement vainqueur. On s'en rend spécialement compte avec une netteté évidente, si l'on jette un coup d'œil sur la fameuse question, si débattue : Babylone et la Bible. Qu'il suffise ici, sans entrer dans les discussions qui remontent à un siècle, de citer un exemple typique. On sait combien la matière des légendes bibliques sur les temps primitifs a été empruntée à l'étranger, surtout à Babylone[1]. Entre autres, la légende du déluge dans la Bible dépend manifestement des parallèles babyloniens. Mais si on les compare, on voit que le document babylonien[2] raconte comment les grands dieux furent poussés par leur bon plaisir à déchaîner le cataclysme. Quelle est la base propre de ce caprice, nous l'ignorons. Ensuite le dieu Ea veut sauver du déluge son favori Unapichtim (le Noé babylonien); il lui fait part du secret de ce qui va survenir, mais en cachette, par crainte des autres dieux et poussé par sa mauvaise conscience, il lui murmure ce plan de salut à l'oreille pendant la nuit : se faire une maison de roseaux. Puis la crainte saisit tous les dieux, quand monte le flot qu'ils ont eux-mêmes provoqué; ils s'enfuient, vont au ciel et s'y blotissent comme des chiens d'attache. Quand Unapichtim sauvé du déluge offre son sacrifice, les dieux qui en respirent l'agréable parfum se rassemblent au-dessus de lui comme des mouches, mais ils veulent que Bel, auteur principal du déluge, soit privé de cette jouissance. Celui-ci arrivant cependant et constatant qu'une âme a été sauvée, se met en colère contre les dieux, surtout contre Ea qui a conçu le plan de la délivrance, tandis qu'Ea lui retourne les reproches les plus violents pour avoir par irréflexion provoqué le déluge, au lieu de frapper les hommes par une autre catastrophe. On sait ce que le récit israélite a fait de tout ce scénario bizarre. Pas trace de crainte défiante, de petitesses, de rivalités

1. Cf. ci-dessus, p. 106.
2. Cf. *Allori nl. Texte und Bilder*, 1. p. 55.

et de querelles dans le monde des dieux. Si la conception reste toute antropopathique et se meut dans le merveilleux, du moins la volonté morale de Yahvé est elle seule en cause : voyant la méchanceté humaine sur la terre, il se repent d'avoir créé l'homme et dans le courroux de son cœur, il décide d'en exterminer la race, de la supprimer à la surface de la terre. Mais en même temps il se résout à sauver Noé, et ceci encore procède d'un motif moral, puisque Noé est trouvé juste.

Cette délivrance du patriarche israélite est bien comme une prophétie : tandis que, dans le déluge des catastrophes historiques, les religions auxquelles Israël avait jadis fait des emprunts ont disparu, la sienne a traversé les siècles, à travers maintes transformations et péripéties et c'est précisément ce qui assure son intérêt permanent à l'ensemble de la civilisation israélite.

ADDENDA

Depuis la publication de l'original du présent volume en 1920, les fouilles palestiniennes ont été enrichies par diverses entreprises dont on trouvera les principaux résultats exposés et étudiés spécialement dans l'ouvrage de :

R. WEILL, *La Cité de David*. Compte rendu des fouilles exécutées à Jérusalem, sur le site de la ville primitive. Paris, 1920.

On consultera, pour les fouilles plus récentes encore, les comptes rendus de la *Zeitschrift des Deutschen Palastina-Vereins*, savoir :

HERMANN GUTHE, *Amerikanische Ausgrabungen in Palastina*. Volume 46, 1923, p. 220 ss.

ERNST SELLIN, *Die Ausgrabung von Sichem*. Volumes 49, 1926, p. 229 ss., 304 ss.; 50, 1927, p. 205 ss., 265 ss.

KURT GALLING, *Archäologischer Jahresbericht*. Volumes 50, 1927, p. 298 ss.; 51, 1928, p. 126 ss.

Se reporter aussi aux années correspondantes de la *Revue biblique*, *passim*.

Voir encore : L. PERRIER, *La préhistoire de la Palestine et la Bible*, dans *Etudes théologiques et religieuses*, Montpellier, 1928, p. 239-276. — A. GRAF, *L'archéologie, l'histoire et la géographie de la Palestine* (*Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, 1928, p. 270-282).

A. B. — J. M.

TABLE ALPHABÉTIQUE

Note du traducteur. — Les notes n'ont pas été comprises dans ce répertoire.

ab, 82.
Abcha, 82.
Abd Achirti, 80.
Abdi-hiba, 111 s.
Abdikhiba, 129.
Abd Ninourta, 79.
abeilles, 227.
Abiatar, 275.
Abigaïl, 180, 187.
Abimélek, 270, 309, 402.
Abimilki, 99.
Abisag, 133.
ablutions, 201.
Abner, 273, 354.
Abousir, 56.
Abraham, 78, 120, 159 s., 169, 171, s., 127, 189, 252, 255 ss., 309, 374.
abstinences, 285.
Abyssins, 349.
acacia, 29 s., 120.
Achab, 227, 233, 246, 280, 402.
Achan, 195, 301, 309, 311.
Achaz, 238, 326.
achéra, 118, 390.
Achéra, 123, 125.
Achirtou, 80.
Achratoum, 80.
Achtarot, 124.
Achterot-Karnayîm, 124.
actions de grâces, 365 s.
Adad, 78.
Adam, 335.
Adapa (mythe d'), 107.
Adon, 123.
Adoniya, 133, 181, 275.
adoption, 172.
adultère, 300.
affranchissement, 188.
Afrique, 210, 245, 323.
Agag, 293 s.
Aggée, 414.
agriculture, 220 ss., 282, 401.
Ahitophel, 276.
Aïn es Sultan, 67.
Aïn schems, 39.
airain, 146.
akh, 82.
Alep, 128.
Algérie, 212.
alimentation, 202 ss.
alliance, 135, 205, 208, 257 s., 310.
alliance (livre de l'), 184 s., 187, 189, 245, 264, 307 ss., 380.
alphabet, 109 s.
am, 82.
Amalécites, 293.
amande, 205.
Amanus, 56.
Amasia prêtre, 396.
Amasia, roi, 372.
âme, 131, 334.
Aménhophis III, 95.
Aménhophis IV, 95, 129, 153, 371.
Amenhotep II, 97.
Amenhotep IV, 99, 112.
améthyste, 200.
amitié, 258 s.
Ammienchi, 82.
Ammon, Ammonites, 294, 405.
Amnon, 274.
Amon, 92, 97 s.

Amoréens, 53 ss.
Amos, 155, 181, 192, 221, 260, 316, 329, 359, 362, 389, 396, 399, 405 s.
amour libre, 260.
Amourrou, 53, 80.
Amr, 137.
amulette, 29, 46 74 s., 91, 100, 144, 156, 197, 201, 285.
Anath, 81.
Anatot, 257.
ancêtres, 149 ss.
âne, 222 s., 249.
âne sauvage, 139
angélologie, 417.
anges, 332, 393, 417.
Ani, 364.
animaux, 149, 211, 310.
annales (livres des), 376.
anneaux, 199 s.
anneaux des doigts, 200.
Antiliban, 16, 56.
antilope, 203, 228.
apocalyptique, 363.
Arabes, 34, 105, 130 ss., 135, 138 s., 149, 173, 268, 322, 352, 365.
Arabie, 54, 76, 158, 238, 245, 323.
aramaïsmes, 336.
Araméens, 246, 252, 278.
arbres, 81, 151, 256, 295, 390.
arc, 142, 289.
arc-en-ciel, 320.
arche, 230, 236, 391.
argent, 245, 247, 280.
argile, 28, 45.
Arménie, 34.
armes, 70, 90, 160, 285.
aromates, 198, 216, 387.
art, 35, 339 ss.
Artaxerxès Ier, 247.
Asa, 232, 335.
Asaph, 240, 341.
Asaphides (les), 371.
Ascalon, 205.
Asdod, 327.
Aséka, 38.
asile (droit d'), 308, 315.
'asiph, 388.
Asmodée, 212 s.
Asnat, 171.
asphalte, 28 s.
Asser, 161.
Assouan, 336.
Assour (*voir* Assyrie).
Assourbanipal, 294.
Assyrie, 242, 270, 286.
Assyriens, 252, 295, 405, 407.
Astarté, 76 s., 113, 133 s. 126.
astrale (science), 317, 326.
Atanahili, 73.
Atarot, 293.
aurore, 318 s.
autel, 82, 237.
autobiographie, 376 s.
Ayya, 148.
Azaria, 328.
Azazel, 152.

Baal, 82, 114, 120 ss., 127, 389 s., 392, 398 s.
Baal Amon, 115.
Baal Berit, 123.
Baal Chalicha, 132.
Baal Gad, 122.
Baal Hermon, 122.
Baal Lebanon, 122.
Baal Meon, 122.
Baal Peor, 122.
Baal Perazim, 122
Baal Tabor, 122.
Baal Thamar, 122.
Baal Yehouda, 122.
Baal Zeboub, 126.
Baal Zephon, 122.
Baala, 123.
Baalat Beer, 123 s.
Babel (tour de), 318, 335.
Babylone, Babylonie, 34, 106, 124. 152 s., 174, 177, 240, 246, 270, 317, 329 s., 339, 353, 369 s., 421.
Babylonien, 34, 59 ss., 71, 111, 196. 237, 252, 306 ss., 321 s., 407, 421.
Baësa, 232.
baiser, 251.
bama, 115, 119.
bandeaux du front, 200.
Barak, 112, 180.
barbe, 103, 198, 251.
Baruch, 346, 377.

basalte, 28.
Basan, 30, 236.
Bathséba, 181, 285.
bâton, 201, 220.
baume, 331.
Bealot, 124.
Bealya, 390.
Bédouins; 48 s., 57, 130 ss., 261, 331.
Beersséba, 119 s., 158, 257, 389.
Béker, 148.
Bel, 421.
Benaya, 276.
Ben Hadad, 252.
Benjamin, 183, 244, 252, 271, 274.
Benoni, 183.
bergers, 219 ss.
Bes, 99 ss.
bêtes fauves, 25.
Beth Anath, 81.
Beth Chémech, 39, 78, 115, 391.
Beth Dagon, 80.
Béthel, 117, 120, 239, 390.
Beth Hachchitta, 120.
Beth Haggan, 21.
Beth Hakkérem, 21.
Bethléhem, 21, 382.
beurre, 144.
bigamie, 171.
bijoux, 72, 199 ss.
Bildad, 365.
Bilha, 171, 179.
biographie, 377.
blé, 80, 93.
Boaz, 180, 227, 254 s.
bœufs, 160, 206. 222 s.
Boghazkoi, 37.
Bornou, 51.
botanique, 335.
bouc émissaire, 153.
boulanger, 244.
bracelets, 199.
brebis, 32, 111, 206.
brebis (tonte des), 211, 384.
briques, 190.
bronze, 70, 237.
buffle, 317.
Byblos, 97 s., 111, 114, 376, 397.

cadavre, 293.
Caïn, 137, 325.
cairns, 48.
Caleb, 148.
Calébites, 221.
calendrier, 223, 326 s.
Callirhoë, 22.
Camoch, 405.
Canaan, 16, 269, 324, 392.
Cananéens, 53, 161, 173, 223, 245, 286, 292, 322, 383, 401, 420.
canon de l'Ancien Testament, 381 s.
Cantiques des Cantiques, 141 s., 171, 180, 212 s., 355 ss.
caravanes, 33.
caravansérail, 210 s.
Carmel, 17, 21, 31, 50, 114, 119.
Carthage, 115, 282.
cavernes, 43, 61, 216.
cavernes crématoires, 46.
cèdre, 191, 230, 353, 364.
ceinture, 196.
cénotaphe, 89.
céramique, 70 s., 101.
chabouôt, 388.
Chaldéens, 329, 405.
Chalkol, 364.
Chani, 322.
Chamach, 77 s., 315.
chameau, 32, 141.
Chanfara, 137.
chant d'amour, 342, 348 s., 355.
chant de l'arc, 354.
chant à boire, 357.
chant de guerre, 146, 351.
chant de louange, 368.
chant de pèlerinage, 369.
chant de raillerie, 353.
chant des récoltes, 358.
chant de travail, 340, 358.
chant des vignes, 358.
chanteurs, 146, 341 s.
Chaphan, 149.
char de guerre, 94, 289.
chariot, 224.
charme, 272 s.
chasse, 228.
château-fort, 62.
Chéma, 240.
chênes, 30, 125.
chéôl, 216, 321, 410.

chérubin, 230, 236, 394.
cheval, 141, 222, 249 s., 289.
chevaux, 150, 197 s.
chèvres, 32, 141.
chien, 249.
chirurgie, 331.
chohani (pierre de), 200.
chôphar, 343 s.
Choual, 148.
chroniqueur, 298, 335, 34
chronologie, 41 s., 53, 325, 327 ss.
Chrysolythe, 200.
Chthonien (esprit), 47.
Chypre, 71, 014, 113, 115, 124, 235, 238.
ciel, 318.
ciel (support du), 320.
circoncision, 127 s., 156, 183 s., 412.
citerne, 44.
cithare, 146.
clan, 134, 147, 268.
clef, 237.
colonnes, 82 s., 115, 193, 237, 326.
coloquinte, 205.
commerce, 96, 244 ss., 311.
concubine, 171.
connubium, 173.
construction (matériaux de), 226 s.
construction (métier), 226 s.
contes, 373.
contrat, 256 s., 411.
contrat de mariage, 176 s.
coquillage, 101.
corail, 200.
Coran, 212.
corbeau, 206.
corvée, 162.
Couch, 322 s.
couleur, 243.
courge, 225.
couteau, 43, 69.
coutume, 402.
Crète, 104, 282.
croissant de lune, 200.
crocodile, 317.
cromlech, 48.
cruche, 45, 192.
cuirasse, 289.
cuisine, 69, 192 s.
cuisinier, 244.
cumin, 206, 223.
cupule, 47.
cymbales, 341, 344.
cyprès, 30, 230.

Dagan, 78, 80, 116.
Damas, 238, 246, 253, 326.
Dan, Danites, 119, 123, 239, 383, 389 s., 400.
Daniel (livre de), 325, 336, 363.
danse, 214, 340.
Darda, 364.
datte, 145.
dattier-palmier, 29, 120, 208.
David, 12,5 133, 171, 178, 181, 195, 219, 227, 229, 237, 258, 271 ss., 279, 284 ss., 289, 292, 294, 341, 343, 371, 378, 382 s., 402.
Débora, 120, 148, 162, 180, 288, 290, 297, 343, 352 s.
décalogue, 181, 185, 330, 384.
Delphes, 323.
déluge, 329, 421.
démons, 182, 184, 291.
deuil (usage du), 224 s.
Deutéro-Esaïe, 253, 324 s., 336, 357, 362, 413, 419.
Deutéronome, 169, 174, 176, 179, 185, 187 s, 190, 264, 290, 295, 298 s., 302, 308, 314 s., 379, 408 s., 413, 415.
deutéronomiste, 314.
diamant, 200
dîmes, 265, 279, 387
Diomède, 258.
Dionysos, 19.
divorce (lettres de), 176.
dolmen, 48.
dragon (source du), 119.
droit, 306 ss.
droit privé, 312.

Ea, 421.
Ebal, 119.
Eben-ha-ezer, 120.
Ecclésiaste, 338, 367, 420.
échalotes, 205.
éclair, 79, 320, 394.
éclairage, 213.
école, 398.

écuelle, 192.
Edom, 141, 365.
éducation, 184.
Egelyaou, 390.
Egla, 148.
Egypte, Egyptiens, 34, 71, 94 s., 105 s., 114, 128, 156, 160, 211, 242, 244, 256, 270, 274, 276. 286, 323, 325, 364, 370, 373, 394.
Elamites, 302.
Elath, 33, 245 s.
Eléphantine, 336.
élevage, 93, 141, 282.
Eli, 402.
Elie, 206, 359, 377, 392, 396 s., 398.
Eliphaz, 365.
Elisée, 170, 192, 227, 250, 253. 334. 359, 377, 395, 397 s.
Elkana, 171, 180, 385, 399.
'en, 22.
encens, 149, 243 s., 387.
En Chèmèch, 78, 119.
Endor, 150.
enfant 88, 182 s.
Engannim, 21.
énigme, 214.
Enkomi, 238.
enlèvement, 213.
En Michpat, 125.
En Rimmon, 79.
éphod, 277, 284.
Ephraïm, 17.
Ephron, 255.
Esaïe, 181, 200, 206, 227, 260, 270, 286, 289, 324, 346, 353, 357 s., 361, 372, 377, 394, 406 ss.
Esaü, 171 s., 204, 228.
eschatologie 403 s., 414 s., 420 ss.
esclave, 136, 162, 185 ss., 294, 314.
esclave (femme), 189, 294, 314.
Esdras, 375 s., 378 ss., 415.
esprits, 83 s.
Esrahite, 364.
Esther (livre d'), 288, 380.
étang, 234.
Ethan, 364.
Ethiopie, 322 s.
étoiles. 319.
étranger. 209 ss.
Euphrate, 323.
exil, 303, 369, 412 s.
expiations (jour des). 416.
extase, 398.
extermination, 293 ss.
Ezéchias, 231, 233, 394, 407.
Ezéchiel, 35, 200, 203 s., 235, 275, 287, 339, 362, 372, 381, 404, 409, 413 s.
Ezéon-Géber, 235.

fable, 139, 372.
face de Dieu, 389-393.
famille, 169 ss., 209 ss., 401.
fard, 58, 201 s.
farine, 145, 203, 206, 209.
fenêtre, 193.
fer, 20, 28, 34, s., 146.
fêtes, 152, 388 s., 410, 416.
fève, 204.
fiançailles, 178.
figue, figuier, 20, 30, 146, 205, 227.
fisc, 277 s.
flèche, 70, 142, 284, 289, 301.
fleur, 318.
flûte, 146, 343.
forgeron, 142, 146, 236 s., 287.
forteresse, 231 s., 289.
four à briques, 242.
fourrage, 158, 222 281.
fromage, 144, 202.
fruits, 205 s.

Gabaon, 162, 228, 273.
Gad, 112.
Gaddiel, 112.
Galaad, 19, 30, 244, 331.
Galilée, 17.
Galli, 113.
Garizim, 119.
gâteau, 703, 205.
Gat, 38, 103.
Gath-Rimmon, 79.
gazelle, 203.
géant, 42, 51.
Géba, 119, 232.
Gédéon, 170. 252, 270, 283, 286, 291, 346.
Géhan, 250.
Gemalli, 148.
généalogie, 136.
Génézareth (lac de), 18, 22.

Gérar, 160.
Gesour, 274.
Gézer, 38, 40, 43 s , 46, 51 s., 57 ss., 65 s., 71, 74, 85 s., 89 ss., 93, 97, 100, 102, 104, 106, 115, 117, 124, 128, 179, 189, 223, 232, 235,256.
Ghassanides, 293.
Ghôr, 18.
Gibœa, 119 s., 210, 273 s.
gibier, 203, 206.
Gihon, 119, 233, 323.
Gilgal, 48.
Glaukus, 258.
gloire de Dieu, 393.
Gœthe, 330, 375.
Gog, 287.
Goliat, 252.
gomme, 29.
Goudéa, 56
Grande famille, 169.
Grecs, 34, 194, 260, 262, 345.
grêle, 24, 318.
grenade, grenadier, 20, 30, 146, 205, 208.
guerre, 160 s., 283 ss., 401.

habillement, 69 s., 102 s., 194 ss., 398.
habitation, 189 ss.
Hadacha, 78.
Hadad, 79.
Hadad Rimmon, 80.
Hagar, 171, 175, 179
Hamath, 16.
Hammourabi, 54, 56, 60, 77, 80, 177, 220, 244, 256, 260, 306 ss., 332.
Hanne, 171, 174, 180.
Haran, 78.
Harel, 81.
harem, 170, 231, 274.
harpe, 342.
Har habbaala, 123.
Har Hérès, 78.
Har Yearim, 30.
hasard, 402.
Hathar, 100, 124, 235.
Hébron, 33, 75, 120, 242, 255, 389.
Héman, 341, 364.
Hepa, 112.
Herder, 348.
Hérès, 78.
héritage (droit d'), 186.
Hérode, 228.
Hérodote, 333, 394.
Hesbon, 353.
higa, 352.
hippopotame, 317.
Hîra, 137.
Hiram, 229.
histoire, 323.
historiques (récits), 315 ss.
Hittites, 81, 94, 104, 111, 124, 128. 255 s., 289.
holocaustes, 237, 387, 416.
Horeb, 392.
Horites, 43, 96.
Horus (œil d'), 100 s.
hosanna, 298.
hospitalité, 135, 209 ss., 261.
Honeda, 148.
Houle (plaine de), 17.
huile, 30, 198, 203, 226 s.
humanité, 419.
hyacinthe, 200.
Hyksos, 92, 109, 110.
hymne, 369.
hysope, 364.

ibis, 394.
images de Dieu, 156, 384, 391.
impôts, 277.
impureté, 150 293, 404.
Imrououlkaïs, 137.
incision, 150, 215, 257.
incontinence, 302, 312.
Indes, 151, 245.
individualisme, 367 s., 418.
Indo-Européens, 52, 403.
Irak, 268.
Ir Chémèch, 78.
Isaac, 159 s., 172 s., 175, 225, 358, 374.
Isis, 100, 383.
Ismaël, 175, 244.
ivoire, 193, 236, 240, 245.

Jacob, 159, 170 s., 173 s., 178, 211. 213, 219, 228, 269, 358, 375.
Jacob-el, 81.
Jael, 180.
Jaspe, 200.

Jébusiens, 67.
Jéhu, 399.
Jephté, 175.
Jérémie, 155, 252, 257, 324, 331, 346, 354 s., 362, 365, 377, 390, 396, 406 s., 413.
Jéricho, 14, 39, 62, 66, 70, 78, 107, 149, 189, 216, 232, 241 s., 260, 295.
Jéroboam I, 239, 389.
Jéroboam II, 240.
Jérôme, 80.
Jérusalem, 35, 38 s., 99, 116, 119, 129, 190, 193, 206, 233 s., 243 s., 261 s., 265, 274, 279, 282, 296 s., 314, 323, 326, 336, 339, 371, 379, 394, 396, 407, ss., 414.
Jésus, 225, 250.
Jésus, fils de Sirach, 259, 335.
Jéthro, 157, 296.
jeux, 214.
jeune, 285, 401.
Joab, 275 s.
Job, 139 s., 143, 221, 254, 317, 332, 334, 357, 365 s., 370, 418.
Jonadab, 399.
Jonas, 148, 415.
Jonathan, 195, 258, 273, 301, 309, 354.
Joram, 327.
Josaphat, 235, 327.
Joseph, 160, 171, 211, 303, 325, 373.
Josèphe, 2., 198, 260, 403.
Joseph-el, 81.
Josias, 298, 355, 482
Josué; 295.
Jotham, 139, 231, 271, 372.
jouet, 90.
journalier, 265.
Joyakim, 281.
Juda, 17, 163, 172, 207, 221, 279.
Judas Macchabée, 285.
juges, 282, 324.
Junon (culte de), 121 s.
juridiction, 296 ss.
justice de Dieu, 297, 00, 401.

Kadech (déesse), 125.
Kadech (localité), 92, 159.
kâhin, 157
kâli, 104.
karnak, 92.
kasir, 388.
Kassites, 94.
Kédar, 142.
kedéchim, 113.
Ketoura, 171.
Ketouréens, 365
Khabiron, 129
Khagab, Khagaba, 148.
khalil, 343.
Kharou, 96.
Khavila, 201.
Khazir, 148.
Khazor, 232.
khâzôze a, 343.
Khazray, 162.
Kinakhma, 53.
kinnôr, 342 s.
Kiryat Nasib 83.
Kiryat Sépher 108.
Kiryat Yearim 30, 52, 391.
Kison, 16, 105.
kitharis, *kitharôs*, 345.
kôhen, 157.
Korahites, 371.
Koudourmabouk, 56.
Koz, 149.
Krethi, Pleti, 276, 292.

Laban, 170, 173, 211, 219.
Lagach, 56.
lait, 19, 144, 202.
Lakhis, 38, 41, 65, 70, 97, 104, 106, 235.
lamentation, 215, 353 s., 368 s.
lampe, 44, 90, 117, 143, 213.
langue, 335 s.
lapidation, 174, 302, 310.
Larnaka, 238.
Larsa, 56.
Layich, 148.
Léa, 132, 148, 171, 179, 213.
légalisme, 415.
légende, 319, 374 s.
légumes, 204 s., 225.
Lémek, 137, 146, 171.
lentille, 204.
lèpre, 385.
Lévi, 163, 400, 409.
lévirat, 151.

Lévites, 265, 399 s., 409.
Liban, 17, 32, 56, 229, 236, 279, 317, 353, 364.
Liban (maison de la forêt du), 231, 239.
lin, 194.
lion, 11, 228.
littérature, 412 s.
livre des guerres de Yahvé, 284, 352.
livre du juste, 352 s.
Lot, 169, 173, 178, 210, 309.
loup, 25.
lune (*voir* nouvelle), 318 s.
Luther, 367.
Lydde, 32.
Lydiens, 322.
lyrisme, 336.

Maaka, 274.
Macchabées, 285, 288, 370.
maçonnerie, 28. 64.
Madian, Madianites, 74, 204, 210, 285 s., 291, 296.
magie, 76, 334, 384, 402.
Mahomet, 155, 212, 251.
maison, 359.
Makhpéla, 255.
Malachie, 417.
maladie, 332 ss., 368.
malaria, 25.
malédiction, 303, 357.
Mamré, 159, 256.
Manassé, roi, 231, 387, 407.
Manassé, tribu, 252, 270.
manteau, 144, 192, 194 s.
Marésa, 38, 43.
mariage, 169 ss.
Marie (culte de), 121.
Marie (source de), 233.
mazkir, 276.
massôt, 388.
mastabas, 87.
matriarcat, 132 s., 170.
médecine, 331 s.
Médine, 162.
mégalithique, 50.
Mégiddo, 16, 39, 45 s., 62, s., 65, 71, 74, 77, 86, 88 s., 91, 100, 102, 104, 112, 193, 217, 232 s., 235, 240, 242.
mélek, 123.
melon, 204 s., 225.
Mémoire, 378.
Ménahem, 281.
Menchath, 242.
menhir, 49.
menthe, 205.
mer, 238. 320. 323.
mer de bronze, 235.
mercenaire, 286.
Meribaal, 275.
Mernephtah, 141.
Mérom (lac), 18.
Méša, 278, 282, 293, 376.
Mésopotamie, 240.
messie (attente du) 420, s.
métaux, 20, 27, 237.
métiers, 218 ss.
métrique, 349, 362.
Mica, 383, 399 s.
Michée, 262, 362, 406.
Mikal, 178, 274, 382.
Milkom, 405.
miroir, 202.
Miriam, 144, 351.
Mizpa, 1 9, 232.
Moab, Moabites, 278, 282, 293, 375 s., 405.
mohar, 178 s.
mois (noms des), 326.
Moïse, 139, 147, 153 ss., 173, 210, 284, 351, 358, 400.
Moïse, (bénédiction de), 269.
monogamie, 171, 281.
monothéisme, 112, 153.
mort, 214 s., 334, 404.
morts (culte des), 149 s., 215, 404.
morts (dons aux), 150 s.
morts (esprits des), 150, 153.
morts (incinération des), 225.
morts (lamentation pour les), 225.
Morte (mer), 17.
moulins, 45, 68, 192, 218.
moût, 208.
moutarde, 205.
de Mûlinen, 50 s.
mûrier-figuier, 227.
musique, 146, 263, 334, 340 ss.
Mycénien, 72.
myrrhe, 201.
myrte, 243.

mythe, 319 ss., 373 s.
Mzab, 213.

Nabal, 221.
nabi, 397 s.
Nabot, 227, 280.
naissance, 211.
Nakhal Echkol, 21.
Narâm sin, 56.
Nathan, 184, 372.
navigation, 235 s.
Nazareth, 41.
naziréen 207, 263, 285, 399.
nebel, 342.
Nebo, 77, 79, 119.
Nebucadnezar, 252, 336.
nécromancie, 150.
negeb, 17, 323.
Néhémie, 336, 375, 378, 380.
neige, 2,6 318.
Néco, 281, 412.
néolithique, 43 ss.
Nergal, 73, 77.
Netia, 70.
nielle, 223.
Nil, 323.
Nilus, 140.
Ninourta, 77, 79.
Nippour, 85.
noces, 212 ss., 341.
Noé, 310, 325, 358, 421 s.
Nofr, 73.
noix, 205.
nom, 182 s.
nom (de Dieu), 393.
nomade (idéal), 157.
nostrification, 212.
Nohachchi, 128.
Noun, 148.
nouvelle, 375.
nouvelle lune, 78, 152, 388.
numération, 329 ss.

Obot, 150.
observance, 411 s.
œil (mauvais), 74.
oiseaux, 228, 318.
olivier, 30, 226.
Omar, 268.
Omri, 233, 282
Onction, 116, 128, 200 s., 243, 277, 285, 304.
onyx, 200.
Ophel, 67.
Ophir, 201, 245.
Ophra, 120
or, 239, 247, 278.
oracle, 125 s., 157, 361, 396, 402,
orage, 322.
orfèvre, 239.
originalité d'Israel, 421 s.
Orion, 319.
orphelin, 265.
Osée, 181, 263 324, 377, 389, 406, 411 s., 415.
Osias, 282.
Osiris, 97.
Osorkon, 41.
osselet, 76.
ossement, 89.
ourîm toummîm, 157, 301.
ours, 25.
outils, 43.
Ouz, 365.
Ozias, 231.

païens, 411, 417.
paléolithique, 42.
panbabylonisme, 146.
paon, 246.
papyrus, 29, 110.
pâque, 152, 384.
paradis, 392.
parallélisme des membres, 347
parents, 169 ss.
parfum, 200.
Paroch, 149.
parure 144.
parvis, 330.
patriarcat, 170.
Paul, 222.
pauvre, 260 ss.
peau (manteau de), 70, 144.
pêche, 228.
péché, 403, 418.
peinture, 102.
Peninna, 171.
Pentateuque, 144, 372.
Peor, 119.
Pepi, 56.
père, 170.
pères (de l'Eglise), 342.
perle, 74, 100, 200.

Perse, 242, 304, 336.
pesante-in, 345.
peste, 332 s.
Pétra, 46.
peuple (assemblée du), 305.
peuples (table des), 384.
peuplier, 30.
Pharaon, 405, 412.
Pharisiens, 252.
Phéniciens, 229, 232, 235 s., 238, 240 s., 322, 376.
Philistins, 17, 80, 103 s., 173, 237, 252, 257, 276, 284, 309, 333, 391.
philosophie, 338.
Phoul, 281.
pierre de taille, 28, 190.
pierre (outils de), 48.
pigeon, 222.
pistache, 205.
pléiades, 319.
pluie, 23, 317, 401.
poêle, 142, 193.
poésie, 139, 347 ss.
poids, 245 s.
poisson, 80 s., 203, 228.
polyandrie, 170.
polydémonisme, 153.
polygamie, 170.
pomme, 206.
porc, 47 s.
porte, 404.
porte (de ville), 254 s., 299.
portier, 248.
poterie, 28, 43, 102, 240 ss.
Potiphar, 373.
pourpre, 196, 240, 243, 304.
prémices, 387.
premiers-nés (sacrifice des), 116, 152.
pressoir, 67.
prêtres, 157, 196, 277, 300, 385 s., 399, 409 s., 416.
prière, 288.
profane (vie), 410.
professions, 218 ss.
prophètes, 263 s., 303, 359 ss., 377, 397 s., 409.
propriété, 178, 262, 312.
prostitution, 260.
proverbes, 184, 266, 303, 363 ss.
psaumes, 340, 350, 367 ss., 415. 418 s.
Ptah, 97.
Ptah-hotep, 364.
puberté (rites de), 127 s., 184.

qird, 149.
Quénites, 142.

Rachel, 132, 148, 171, 174, 179, 183.
Rahab, 260.
raisin, 146, 205.
Rama, 119 s.
Ramman, 77.
Rammannirari, 128.
rapt (mariage par), 213.
razzia, 145, 162.
Rébecca, 132, 171 s., 179.
Récabites, 207, 263
Recheph, 112.
religion, 147 ss., 164 s., 382-422.
Renan, 153, 338.
renard, 25, 226.
repas, 150, 381.
rephaim, 42.
résurrection, 334.
riche et pauvre, 260 ss.
rime, 350.
Rimmon, 79.
Rimmonpérez, 79.
Roboham, 173, 232.
rois (livre des), 376.
Romains, 194, 252, 262, 354.
Rome, 34, 288.
rosée, 23, 318.
royauté, 139, 270 ss., 401.
Ruben, 163, 343.
rue, 50, 249.
Ruth, 180, 254, 375, 415.
rythme, 349.

Saba, 195, 201, 278.
sabbat, 152, 388 s., 412.
sabbatique (année), 225, 264.
sabka, 345.
sac, 144, 215.
sacerdotal (code), 315 s., 379 ss., 413 ss.
sacrifices, 116, 147, 152, 156, 288, 303, 386, 400 s., 408, 410, 416.

sage-femme, 248.
sagesse, 363 ss., 417.
sainteté (*voir* impureté).
sainteté (code de), 381.
Salomon, 108, 163, 171, 181, 188, 192 s., 198, 201, 112, 222, 229, 233 s., 237 ss., 245 s., 272 ss., 279 s., 282, 289, 297 s., 364, 376.
Salomon (étang de), 334.
salut, 250 ss.
Samarie, 17, 39, 41, 190, 192, 206, 233, 246, 282.
sambuké, 345.
Samson, 78, 82, 198, 283.
Samuel, 120, 139, 150, 171, 251, 270, 294, 297, 385 s., 395, 399, 404.
Sanchérib, 252, 353, 407.
sandales, 199.
sang, 131, 208, 257, 384 s.
sanglier, 226.
sanhédrin, 304.
saphir, 200.
Sara, 171, 255, 309.
Sara (dans le livre de Tobit), 213.
sar'a, 82.
Sarepta, 396.
Saron, 17.
Satan, 332, 395 s.
Saül, 114, 169, 178, 195, 227, 251 s., 258, 269 ss., 283, 290, 292 s., 301, 334, 343, 352, 354, 363, 382, 395, 404.
sauterelles, 24, 318.
scarabée, 72, 100, 242.
sceau, 72, 201, 240.
science, 316 ss., 336 s.
scribes, 108, 256, 276, 411.
Scythes, 242.
Séba, 271.
Sédécias, 280.
Sédek, 123.
sel, 28 s., 182, 205, 222, 295.
sel (alliance du), 205, 295.
Sela Harimmon, 79.
Sélim Ier, 251.
Sem, 332.
semaines (fête des), 224, 388.
séraphin, 394.
serment, 212, 253, 300.
serpent, 25, 75, 126, 149, 407.
serrurier, 237.
Sésostris Ier, 58.
Sésostris II, 58.
Séthos II, 105, 141.
seuil (esprit du), 341, 383.
Siba, 275.
Sichem, 39, 58, 120, 270, 402.
Sicle, 247 s.
Silo, 120, 155, 174, 391.
Siloé, 233 s., 346.
Siméon, 148, 163.
Simyra, 97.
Sinaï, 78, 110, 140, 154, 213, 284, 392.
Sinear, 195.
singe, 245.
Siouhé, 21, 57.
Sion, 67, 119, 368 s.
Siph, 242.
siroco, 23.
Sisera, 132, 142, 290.
Sistre, 114.
Snofrou, 56.
Sodome, 309.
Sokho, 242.
solaire (cadran), 326.
soleil, 319.
songes, 284.
sopher, 276.
Sophonie, 195, 405.
sort sacré, 301.
Soua, 365.
soufre, 28, 295.
soukkôt, 388.
sources, 22, 81, 140, 151, 221, 391.
Strabon, 132.
strophe, 350.
style, 350 s., 359 s., 366.
sumponja, 344.
Sunem, 170, 192, 227.
survivance, 90.
Suse, 75, 306.
sycomore, 30, 205, 221, 227.
synagogue, 413.
syncrétisme, 111.
Syrie, 34, 99, 106, 129, 142, 237, 289.
Taanakh, 38, 41, 63 s., 71, 75 s., 82, 88, 106, 109, 112, 124, 189, 193, 232, 235.

tabernacles, 388, 409.
table, 142.
tabou, 293.
Tacite, 21.
talion, 307 s.
talisman, 75.
tamarisque, 120.
tambourin, 342, 344.
Tanit, 115.
tapis, 143, 192, 195.
Tarsis, 235, 322.
Tartan, 327.
Tartessus, 322.
tatouage, 156, 184, 398.
taureau, 79, 126 s., 236 s.
Tehom, 373.
Tell, 40.
Tell Amarna, 93 s., 106 s., 119, 128 s., 269.
Tell Dchézer, 38.
Tell ed-Dchoudeyidé, 38, 40, 242.
Tell el-Khesi, 38, 40.
Tell el-Moutesellim, 89 s.
Tell es-Safi, 38, 40, 46, 83, 103, 242.
Tell Sakariyé, 38, 100.
Tell Sandakhanna, 38, 83.
Tell Ta'annek, 39.
témoin, 299 s.
temple de Jérusalem, 193, 229 ss. 236, 375 s.
temple de Silo, 391.
temple (esclaves du), 401, 409.
temple (incubation dans le), 388.
temple (trésor du), 248, 376.
tente, 135, 143, 322.
téraphim, 151, 382 s.
térébinthe, 30, 120.
terra-rossa, 22.
terre, 320 s.
terres cuites, 242.
testament, 358.
textiles (industries), 243 s.
Thamar, 133, 172.
Thèbes, 81, 92.
Thekoa, 272, 297.
Théman. 365.
théocratie, 303 ss., 403.
Thoutmosis III, 76, 81, 83, 92, 94, 100 s., 128.
Tibériade, 22.
Tigre, 323.
Timnat-Hérès, 78.
tissage, 44 ss., 243.
Titus (arc de triomphe de), 344.
Tku, 141.
Tobit (livre de), 212 s.
tombeau, 87, 215.
tonnerre, 320.
tonsure, 398.
topaze, 200.
toph, 344.
tord, 400, 411.
totémisme, 147 ss.
Toutankhamon, 101.
traineau, 224.
Transjordanie, 19, 42, 221.
travail, 180.
tremblement de terre, 26, 320.
tribunal, 231.
tribut, 277 s., 280.
Trite-Esaïe, 362.
Troie, 291.
trompette, 287, 341 s.
trône (salle du), 231.
tuile. 62.
tunnel, 66 s., 233 s.
turban, 144, 199.
Tyr, 35, 99, 203, 235, 238, 247, 389.
Tyropeon, 231.

Unapichtim, 421.
Urie, 285.

vase, 71, 103.
veilleur de nuit, 248.
vengeance du sang, 137 s., 302, 308.
vent. 27. 318.
verrou, 237, 404.
veuve, 181 s., 265.
viande, 144, 202.
Vichnou, 394.
vigile, 369.
vigne, vin, 20, 30, 206 s., 225 ss., 388.
vinaigre, 208.
voile, 197.

W en Amon, 31, 98 s., 111, 118, 397.
W eni, 56.

Yahviste, 378.
Yedoutoun, 341.
Yibleam, 67.
Yobel, 390.
Yoga (système), 398.
Yosadak, 328.
Zacharie, 414.
Zaïd al-Khaïl, 135.
Zeus Horkios, 123.
Zilpa, 171, 179.
Zorea, 82.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE DE L'AUTEUR 7
AVANT-PROPOS DU TRADUCTEUR 8

PREMIÈRE PARTIE

LES ORIGINES
FORMATION D'UNE CIVILISATION ISRAELITE SEDENTAIRE

CHAPITRE PREMIER. — La Palestine. Le pays. Possibilités de vie civilisée 15
CHAPITRE II. — La civilisation préisraélite en Palestine 37
I. — *Introduction* 37
II. — *Temps préhistoriques* 42
III. — *L'époque historique* 53
A). — La période amoréenne (jusque vers le milieu du second millénaire) 54
B). — La période cananéenne (depuis le milieu du second millénaire jusqu'à l'apparition d'Israël) 91
CHAPITRE III. — La civilisation des envahisseurs 130
CHAPITRE IV. — De la vie nomade à la vie sédentaire 158

DEUXIEME PARTIE

LA CIVILISATION D'ISRAEL EN PALESTINE

CHAPITRE PREMIER. — La vie domestique 169
I. — *Parenté. Famille. Mariage* 169
II. — *Les enfants* 182
III. — *Les esclaves* 185
IV. — *L'habitation* 189
V. — *L'habillement* 194
VI. — *L'alimentation* 202
VII. — *Les événements de la vie de famille* 209
CHAPITRE II. — Les professions 218
CHAPITRE III. — La vie sociale 249
CHAPITRE IV. — La vie politique 268
CHAPITRE V. — La vie spirituelle 306
I. — *Le droit* 306
II. — *La science* 316
III. — *Arts plastiques, musique et littérature* 339
IV. — *La religion* 382
Table alphabétique 423